

ŒUVRES

DE J. J. AMPÈRE

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE

SOUS CHARLEMAGNE

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE

AVANT CHARLEMAGNE

Deuxième édition. 2 volumes in-8, 15 fr

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.



HISTOIRE
LITTÉRAIRE
DE LA FRANCE
SOUS CHARLEMAGNE

ET DURANT LES Xe ET XIe SIÈCLES

PAR

J.-J. AMPÈRE

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE ET DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS

DEUXIÈME ÉDITION



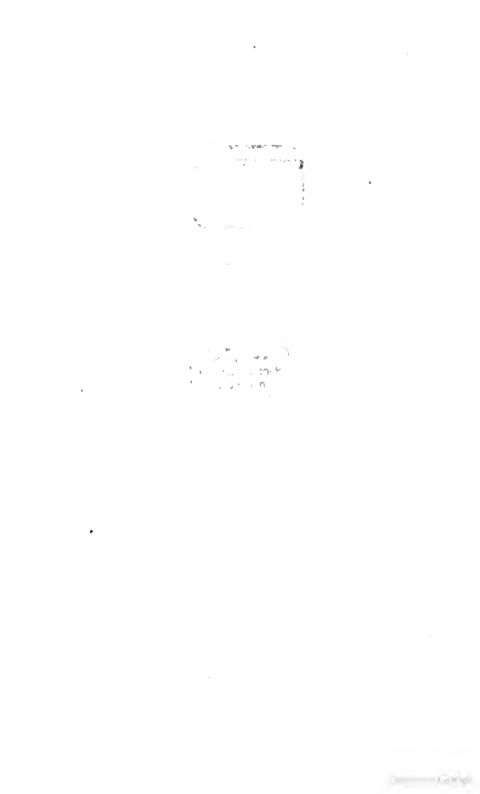
PARIS

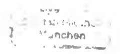
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1868





HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE LA FRANCE

DEPUIS CHARLEMAGNE JUSQU'AU XII[e] SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

ÉTAT DES LETTRES DANS LA GAULE AVANT CHARLEMAGNE

Époque de barbarie. — Restrictions et distinctions à faire. — Répartition de la barbarie dans les diverses parties de la Gaule : Septimanie, Provence, Aquitaine, Burgundie, Neustrie, Austrasie. — Faible mouvement théologique. — Saint Colomban. — Quelques hérésiarques. — Annalistes. — Poésie. — Saints poëtes. — Saint Livin. — Sermons de saint Éloi. — Coup d'œil sur les autres pays de l'Europe. — Déplacements et perpétuité de la civilisation.

La légende formait à elle seule presque toute la littérature du septième et du huitième siècle[1]. Le fait dominant de cette période est la disparition de la littérature romano-chrétienne, qui s'était prolongée jusqu'à la fin du sixième siècle, et qui ne renaîtra plus qu'avec et par Charlemagne.

Pour ne pas exagérer un fait réel, il faut tenir compte du peu qui a été produit entre ces deux époques de culture, pendant l'époque intermédiaire de ténèbres ; il faut distinguer dans celle-ci les époques secondaires qui la partagent,

[1] Voy. *Hist. littéraire avant Charlemagne*, t. II, chap. XVI, p. 358-371.

et, dans l'état général de notre pays, les divers degrés de barbarie auxquels ses diverses portions furent soumises.

D'abord, il est évident que cette période, qui s'étend depuis l'an 600 environ jusqu'au dernier tiers du huitième siècle, ne peut avoir été, dans toute sa durée, d'une égale barbarie ; car la condition de la société n'a pas été toujours identique. Autre est la société de la Gaule franque sous le gouvernement énergique de Dagobert, et autre sous les rois fainéants. Il est évident que les deux premiers tiers du huitième siècle ont un caractère historique différent : rien de plus différent que le règne tout guerrier de Charles Martel, l'ennemi de l'Église, et le règne de Pépin, son plus ferme appui.

Quelque agité, quelque orageux que soit le septième siècle, bien que l'Église y soit constamment envahie par la force, ce siècle est cependant pour elle, à certains égards, un temps de prospérité. Elle acquiert beaucoup de propriétés ; beaucoup de monastères sont fondés, et par suite, nous l'avons vu, beaucoup d'écoles ; mais dans la première moitié du huitième siècle, le spectacle change : les fondations religieuses diminuent considérablement ; l'Église est atteinte, non plus seulement dans son esprit, mais encore dans ses ressources matérielles, dans ses possessions, que Charles Martel lui arrache pour les distribuer à ses leudes. C'est le moment le plus dénué de tout développement intellectuel.

Sous Pépin, au contraire, on voit déjà la royauté franque se tourner vers l'Église, c'est-à-dire vers la civilisation.

Quant à la distribution de la barbarie sur le sol de la Gaule, il y a aussi de grandes distinctions à faire. Aux septième et huitième siècles, le Midi différait du Nord, et, dans le Nord, l'Est différait de l'Ouest, la Neustrie de l'Austrasie.

On ne doit point confondre, comme on l'a fait trop souvent, sous une même dénomination et envisager comme un tout véritable les pays dont l'ensemble s'est appelé depuis la France, et qui alors étaient très-distincts. Cette confusion est encore moins permise depuis qu'a paru l'*Histoire de la Gaule méridionale sous les conquérants germains*, par M. Fauriel. Une portion de la Gaule méridionale, la Septimanie, passa immédiatement des Goths aux Arabes. Elle ne tomba aux mains des Francs que sous le dernier prédécesseur de Charlemagne. La Provence est restée longtemps un pays gréco-romain, s'isolant de la monarchie franque; jamais elle n'en fut plus indépendante qu'au septième siècle et dans la première partie du huitième. Enfin, un grand royaume d'Aquitaine, qui s'étendait entre la Loire, le Rhône et les Pyrénées, exista un moment sous Dagobert, puis fut constitué en duché, conservant toujours, comme on le voit dans l'histoire que j'ai citée tout à l'heure, une existence propre jusqu'au jour où Waïfre fut vaincu par Pépin. On doit tenir compte de toutes ces différences, et il faut s'attendre que, dans la portion de la Gaule où les effets de la conquête, si désastreux pour l'Église et, par suite, pour la littérature chrétienne, seront moins marqués, nous trouverons, durant cette époque, la plus mauvaise, la plus barbare de celles que nous avons à parcourir, quelques vestiges de l'ancienne culture latine.

Nous en trouverons à Poitiers, ville placée à l'entrée du pays d'Aquitaine, et qui, après avoir été, depuis le premier siècle de la conquête romaine, un siége constant de culture, fut plus tard le séjour de Fortunat, le dernier lettré de la Gaule. Les choses avaient bien changé, il est vrai, à Poitiers, depuis Fortunat, et rien ne peint mieux cette métamorphose qui s'opère dans la société achevant au septième

siècle de passer à la barbarie, que les événements dont le monastère de Sainte-Croix devint alors le théâtre. Là où Fortunat adressait de petits vers à Radegonde et menait près d'elle une vie oisive, littéraire et raffinée[1], se passent des scènes dans lesquelles la barbarie domine : des religieuses, filles de rois et de chefs francs, font la guerre, ont une armée à leur solde, soutiennent des siéges dans l'église de Saint-Hilaire. On se rappelle l'émeute de religieuses dirigée par la princesse Chrodilde. Cependant, malgré les changements survenus dans l'intérieur des monastères, Poitiers a encore une école où fut élevé saint Léger. Son biographe raconte qu'il avait été poli par les diverses études *auxquelles ont coutume de s'appliquer les puissants du siècle*[2]. Voilà donc une école florissante au septième siècle; et ce passage de la vie de saint Léger fait voir que les grands personnages continuaient à s'adonner à diverses études. En parcourant les vies des saints du septième siècle, on pourrait relever un certain nombre de faits attestant que sur plusieurs points de la Gaule méridionale, et surtout du royaume d'Aquitaine, des écoles sont encore debout. Saint Priest avait été élevé à l'école d'Issoire[3] en Auvergne. Cette province paraît avoir été une de celles où s'était le mieux conservée la tradition des lettres romaines. De là, on s'en

[1] Je saisis cette occasion, la première qui se présente, de retirer quelques chicanes que j'ai faites à M. Aug. Thierry sur la grossièreté gastronomique de Fortunat, laquelle pourrait bien tenir de plus près à l'ancien épicuréisme romain qu'aux appétits brutaux des barbares, et sur le personnage de Radegonde, dont une lettre de M. Thierry complète l'appréciation. Peut-être ai-je cédé à mon insu au désir qui entraînait les jeunes chevaliers à briser une lance courtoise contre les maîtres de la lice pour honorer et consacrer leurs armes.

[2] Cumque a diversis studiis quibus sæculi potentes studere solent, ad plene in omnibus, disciplinæ lima esset politus. *Acta sanct. ord. Sanct. Ben.*, sæcul. II, p. 681.

[3] Mab , *Act. sanct. ord. Sanct. Ben* , sæc. II, p. 647.

souvient, était venu Grégoire de Tours, là avait fleuri Sidoine Apollinaire. Le biographe de saint Bonnet[1] nous a laissé de précieux détails sur ce qu'on enseignait à Clermont au septième siècle : on y enseignait la grammaire, c'est-à-dire, selon la vaste extension du mot à cette époque, la littérature, et aussi le Code théodosien. Le biographe ajoute que saint Bonnet était, parmi ses contemporains, le plus excellent des *sophistes*. Ainsi subsistaient encore les dénominations appliquées dans l'antiquité aux orateurs et aux philosophes.

Parmi les monastères du Midi qui avaient eu le plus de renom et la plus grande influence sur les lettres dans l'âge précédent, il en était de bien déchus, entre autres la célèbre abbaye de Lérins, ce foyer de la littérature au quatrième siècle. Rien ne montre mieux la décadence de Lérins que l'histoire de saint Aigulfe qui, voulant réformer le monastère, trouva dans cette entreprise une telle difficulté, de tels périls, que sa vie même fut exposée. Ses moines l'embarquèrent, le conduisirent dans une île déserte et lui coupèrent la langue[2]. Voilà ce qui arrivait alors aux abbés qui voulaient opérer des réformes.

Quant au royaume de Burgundie, où les lettres latines avaient été si assidûment cultivées du temps de saint Avit, elles n'avaient pas complétement cessé d'y fleurir au septième siècle; on le voit par cet évêque de Vienne auquel saint Grégoire adressait le reproche de trop s'occuper de littérature profane et de consacrer à la récitation des poëtes païens une bouche qui n'aurait dû s'ouvrir que pour célébrer les louanges du vrai Dieu. Un autre foyer d'instruction en Burgundie était le monastère de Luxeuil ; de ce monas-

[1] Mab., *Act. sanct. ord. Sanct. Ben.*, sæc. III, pars I, p. 90.
[2] *Ibid.*, sæc. II, p. 662.

tère saint Gall devait sortir pour aller fonder en Suisse la fameuse abbaye qui porte encore son nom, un des lieux qui ont le mieux conservé, à travers la barbarie du moyen âge, les monuments de l'antiquité et quelques habitudes littéraires.

La Neustrie fut celle des deux portions septentrionales de la Gaule où l'esprit de l'administration romaine lutta avec le plus d'avantage contre l'esprit purement guerrier et déjà féodal de la Germanie. Aussi est-il naturel de penser que l'on trouvera en Neustrie beaucoup plus de monastères et par suite beaucoup plus d'écoles que dans l'Austrasie. Pour l'Austrasie, pays foncièrement germanique, elle semble devoir être complétement privée de toute culture. Mais, par une sorte de compensation, c'est aux frontières de ce pays, chez les peuples germaniques, sur lesquels s'appuyaient les Francs d'Austrasie, que se sont accomplies les grandes missions qui ont poussé si avant les progrès de la civilisation chrétienne et de la littérature latine. Il faut noter pareillement et ce qui dans le Midi reste des âges précédents, et ce qui commence dans le Nord et dans l'Est, du côté de la Germanie.

Là sont ces églises et ces abbayes nouvelles de la Belgique et des bords du Rhin, nées du mouvement civilisateur qui, se continuant sous Charlemagne et après lui, portera toujours plus loin les missions chrétiennes, avec elles souvent les armées, et, avec les missions et les armées, les cathédrales, les monastères, les écoles, jusqu'au cœur de la Germanie et, par delà, chez les nations slaves et scandinaves.

Dans les siècles que nous étudions, la forme théologique n'est autre chose que la forme même de la pensée. La vie théologique du septième et du huitième siècle ne saurait donc être bien considérable ; mais elle n'est pas tout à fait

anéantie ; l'esprit humain ne dort jamais complétement : on peut dire de lui ce que Descartes disait de l'âme. Selon ce philosophe, l'âme, même dans son sommeil, pense ou rêve ; l'esprit humain aussi pense ou du moins rêve toujours.

Au septième et au huitième siècle, il faut se donner quelque peine pour découvrir les petites questions qui s'agitent obscurément dans quelques coins de la Gaule. L'Église est en général beaucoup plus occupée à se fonder temporellement, à acquérir, à se défendre, qu'à discuter et à spéculer. Elle est ignorante et matérielle ; cependant, au fond de l'Auvergne, on voit quelques moines occupés à réfuter les erreurs déjà un peu anciennes de Jovinien et de Novatien. Il n'est rien resté de cette discussion, qui est un des derniers témoignages de la vie théologique, autrefois si active et maintenant défaillante de la Gaule. Saint Colomban, que nous avons vu figurer comme le héros d'une légende, se présente ici comme un des théologiens les plus distingués de son temps. La première question traitée par lui n'était pas très-importante : c'était la vieille question de la pâque, débattue à l'aurore du christianisme dans les Gaules par saint Irénée. Elle n'a pour nous d'autre intérêt que de porter sur un des points qui divisent l'Église grecque et l'Église latine, et de montrer sur ce point les sympathies de l'Église bretonne, d'où sortait Colomban, pour l'Église grecque. Colomban maintint courageusement, contre divers évêques de la Gaule, l'indépendance de sa règle, pour laquelle il avait lutté contre le roi Thierry. A cette occasion, il prononça des paroles assez touchantes, que je transcris de la prose naïve et excellente de Fleury[1]. « Je demande seulement que vous supportiez mon ignorance avec paix et charité ; puisque je ne suis pas l'auteur de

[1] *Hist. ecclés.*, t. I, VIII, p. 191.

cette diversité, qu'il me soit permis de rester en silence dans ces bois auprès des os de nos frères morts comme nous avons vécu. »

Saint Colomban n'est pas toujours aussi affectueux et aussi tendre. J'ai déjà eu occasion, en faisant l'histoire de sa vie, de citer une lettre au pape, dans laquelle il s'exprime avec beaucoup de vivacité. La question théologique sur laquelle roulait sa lettre est du petit nombre de celles qui occupèrent alors les esprits; et, à vrai dire, c'est à peine une question théologique, car il ne s'agissait plus, comme dans les siècles précédents, de chercher la vérité, d'employer les facultés de l'intelligence à la solution d'un problème religieux, il s'agissait de discuter l'autorité de la chose jugée, de balancer les décisions de deux conciles, qui semblaient se contredire sur un fait très-peu considérable. L'approbation donnée par l'un de ces conciles à trois Pères de l'Église leur avait-elle été refusée par l'autre? c'est ce qu'on appela la querelle des trois chapitres. La théologie est tombée jusque-là; les questions qu'elle agite ne sont plus que des questions de seconde main. C'est pour une discussion si peu importante que Colomban se passionnait à ce point; car, dans sa lettre au pape, on trouve des paroles d'une extrême véhémence.

« Votre puissance durera autant que votre raison sera droite[1]. »

Colomban dit qu'il déplore l'infamie qui s'attache à la chaire de saint Pierre[2].

[1] Tamdiu enim potestas apud vos erit, quamdiu recta ratio permanserit. *Annales ord. Sanct. Bened.*, t. I, p. 300.

[2] Dolere se de infamia quæ cathedræ sancti Petri inuritur. *Ibid.* [Gorini, *Défense de l'Église*, etc., t. II, p. 144-145, a complété, et, par conséquent, rectifié la citation de M. Ampère qui ne donne pas le vrai sens des paroles de saint Colomban.]

Cette lettre est d'autant plus curieuse que les violences dont elle est remplie sont précédées de compliments emphatiques. Singulier mélange de déférence et d'outrage[1] !

Cependant, toute activité n'était pas complétement éteinte dans les esprits, et ce qui le prouve, c'est l'apparition de deux hérétiques en Gaule. L'hérésie est le signe auquel on reconnaît toujours le degré d'énergie que la pensée atteint dans un siècle. La vie intellectuelle est pauvre quand il n'y a pas de lutte contre les opinions reçues. Tel fut, jusqu'à un certain point, le sort du temps dont je parle. Néanmoins, dans ce temps même, on trouve des velléités d'opposition, d'indépendance, et une assez grande audace d'esprit. Un certain Adalbert prétendait avoir été couronné dans le sein de sa mère par Dieu ; il se considérait comme une sorte de messie. Adalbert appartenait à la vieille famille des gnostiques. C'est un rejeton tardif qui croît au septième siècle sur le tronc mort du gnosticisme, et qui ne sera pas le dernier.

Un autre hérétique, nommé Clément, rationaliste intrépide, mit dès lors en avant quelques-unes des doctrines que devait, plus tard, reproduire le protestantisme, touchant l'appel à l'Écriture et le mariage des prêtres ; il disait aussi que le Christ, en descendant aux enfers, avait délivré non-seulement les élus, mais tous les autres hommes.

Voilà ce qu'offre d'un peu saillant le mouvement des esprits : il y a là tout juste assez de faits pour montrer qu'il n'a pas entièrement cessé.

[1] Cette lettre si véhémente est adressée *pulcherrimo omnium totius Europæ ecclesiarum capiti, papæ prædulci, præcelso præsuli, pastorum pastori, humillimus celsissimo, agrestis urbano, micrologus eloquentissimo, extremus primo, scribere audet Bonifacio patri Palumbus.*

Au septième et au huitième siècle se multiplie un genre de littérature qui peint bien l'aridité intellectuelle de ces temps, par sa propre aridité. Ce sont les chroniques, et particulièrement celles qui portent le nom d'annales[1], parce qu'elles se rédigeaient année par année. J'ai dit comment la chronique était née d'un appauvrissement graduel de l'histoire antique; comment Grégoire de Tours l'avait élevée au-dessus d'elle-même, et comment, après lui, la narration pittoresque qu'il avait créée avait péri. Mais, ni Frédégaire, ni Marius d'Avenches, ni les continuateurs de la chronique de Prosper d'Aquitaine, tout décharnés qu'ils sont, n'approchent de la maigreur des annalistes du septième et du huitième siècle.

L'origine des annales explique leur sécheresse excessive. En traçant les cycles de dix-neuf ans qui servaient à retrouver l'époque de la pâque, il tomba dans l'esprit de quelques moines d'employer la marge que laissaient les chiffres du cycle pascal à écrire ce qui était advenu dans l'année[2]. Il y avait peu de place pour les développements dans cette histoire tracée en appendice, à la marge d'un almanach. Les années où se sont accomplies les plus grandes choses n'y occupent pas plus d'espace que les années les plus insignifiantes. Les bons moines, qui se succèdent, sans se nommer, dans la rédaction des annales, mettent sur la même ligne les événements qui intéressent le genre humain et ceux qui n'intéressent que leur couvent. Je lis dans une de ces chroniques, à l'année 732[3] : « Charles Martel fit la guerre aux Sarrasins. » Rien de plus : il s'agit de la

[1] Voy. des considérations très-neuves de M. V. Leclerc sur le rapport des annales monacales du moyen âge avec les annales pontificales des Romains. *Mémoire sur les annales des pontifes*, p. 169 et suiv.

[2] Pertz, *Monumenta Germ. hist.*, t. I, p. 1.

[3] Id., *Annales petav.*; *Mon. Germ. hist.*, t. I, p. 9.

bataille de Poitiers, qui a bien eu quelque influence sur les destinées du monde. Puis je trouve à peu près le même nombre de mots consacrés à l'an 726, et voici ce que le chroniqueur nous apprend : *Martin est mort*. Martin était un moine de Corvey, dont personne n'a entendu parler. Dans une autre chronique, pour 732, il n'y a rien. L'annaliste n'a pas trouvé la bataille de Poitiers digne d'être mentionnée[1]. En revanche, un troisième[2] a soin de nous apprendre qu'en telle année il a été fait diacre, en telle autre, prêtre. Une seule chose répand quelque poésie sur ces maigres annales; çà et là se reproduisent presque périodiquement des fléaux, des catastrophes, tantôt réelles, tantôt imaginaires; c'est une comète qui a paru dans le ciel, une pluie de sang, un cruel hiver, une année stérile, une famine, une mortalité, *hiems dura*, *annus durus*, *fames validissima :* ces derniers mots reviennent souvent. Quand on voit la place que tient dans les récits sommaires des annales un petit nombre de calamités uniformes et sans cesse renouvelées, on acquiert un sentiment profond de la misère qui opprimait les hommes dans ces siècles lamentables.

A la même époque appartiennent quelques monuments historiques plus développés, trop développés même, car ils le sont aux dépens de la vérité et de la vraisemblance; je veux parler d'ouvrages tels que les *Gesta Francorum*, les *Gesta Dagoberti*. Le nom de *gestes* donné ici à des histoires mêlées de légendes sacrées et de légendes profanes, véritables *sagas* latines, sera appliqué plus tard aux monuments épiques du moyen âge, à des romans qui passeront pour de l'histoire. Les chroniques de la Gaule méridionale sont, en général, supérieures à celles du Nord; de ce nombre

[1] Pertz, *Annales Augienses;* ibid., p. 67.
[2] Ibid., *Annales brevissimi; Monumenta Germ. hist.*. p. 69.

est la précieuse chronique de Moissac, écrite en Aquitaine. Le souvenir des habitudes romaines se montre encore dans la rédaction de l'ouvrage, divisé par règne d'empereur, jusqu'à Charlemagne.

Qu'attendre de la poésie dans un tel temps? Je ne l'ai pas rencontrée dans le huitième siècle avant Charlemagne; au septième, il faudra, pour trouver quelques atomes poétiques, nous adresser aux saints. Ces hommes, dont les contemporains ont raconté ou chanté la vie, qui ont été les héros de légendes et de poëmes, ont parfois eux-mêmes composé des vers. Saint Colomban, apôtre intrépide en présence des rois francs, intrépide dans les forêts de la Souabe, parmi les animaux féroces et les fantômes de l'antique religion germanique, ce grand Colomban, on ne s'en douterait pas, a fait un acrostiche [1], et cet acrostiche, assez bien tourné, respire une facilité et une élégance où l'on reconnaît que l'auteur avait appris la versification latine ailleurs qu'en Gaule.

On s'étonne de voir le missionnaire chrétien plus occupé qu'on ne s'y attendrait des traditions païennes. Dans une petite pièce de vers adressée à un de ses amis nommé Fædolius, et dirigée contre l'avarice, Colomban cite les principaux traits de la mythologie antique : la toison d'or, le jugement de Pâris, le meurtre de Polydore, les amours de Danaé et de Jupiter. Il a l'air de croire que ces choses font partie de l'histoire, et dit positivement à Fædolius :

« Je vais te raconter quelques faits des temps anciens. »

Ainsi, un homme si chrétien du reste par sa vie et

[1] *Bibl. Patr.*, t. XII, p. 33.

par ses œuvres, grâce à l'éducation littéraire et savante qu'on recevait encore dans les cloîtres d'Irlande, était familier avec les enseignements de la mythologie païenne. En même temps, l'ignorance perce à côté de la science, et pour lui les souvenirs de la fable se confondent avec ceux de l'histoire. A la fin du morceau, Colomban a jeté quatre vers empreints d'un sentiment assez pénétrant de mélancolie :

« Voilà ce que je dictais pour toi, accablé de maladies cruelles qui affligent mon corps fragile, et de la triste vieillesse; tout passe, le temps irréparable fuit. Adieu, vis heureux et souviens-toi de la triste vieillesse. »

Hæc tibi dictabam, morbis oppressus amaris
Corpore quos fragili patior, *tristique senecta :*
Omnia prætereunt, fugit irreparabile tempus.
Vive, vale lætus, *tristisque memento senectæ.*

On sent, dans ces vers et dans ce refrain douloureux, l'amertume de la tristesse et de l'infirmité du dernier âge.

Un autre missionnaire, saint Livin, a fait aussi des vers. Tout ce que l'on sait de lui intéresse. Le premier miracle qu'on lui attribue, c'est d'avoir, encore enfant, rendu la vie à sa nourrice. On raconte aussi qu'il était très-habile dans l'art de l'écriture, et qu'il copiait des livres pour gagner de quoi donner aux pauvres. Il alla s'établir aux environs de Gand pour prêcher l'Évangile aux Brabançons, alors extrêmement féroces, comme le prouvent les affreux détails du martyre de saint Livin. Les Barbares lui arrachèrent les dents et lui coupèrent les lèvres. Rubens n'a pas reculé devant ces atrocités dans un tableau qu'on admire à Bruxelles.

Vers la fin do sa noble vie, saint Livin a écrit quelques vers dont on est touché, parce qu'ils expriment le pressentiment du martyre. Ces vers sont adressés à un moine qui lui avait demandé une épitaphe pour saint Bavon. Livin dit à cette nation brabançonne qui devait le torturer si cruellement :

> Quid tibi peccavi, qui pacis nuntia porto?
> Pax est quod porto; quid mihi bella moves?

Quel mal t'ai-je fait, moi qui t'apporte la nouvelle de paix? C'est la paix que je t'apporte; pourquoi me fais-tu la guerre?

Puis il s'écrie : « Mais tu me donneras le triomphe ou le martyre. » Et il ajoute ces paroles avec l'accent d'une vive foi : « Je sais à qui je crois; je ne serai pas frustré par une vaine espérance. Celui qui m'éprouve est Dieu; qui pourrait douter de lui? »

Après avoir satisfait au vœu de son ami en composant les vers de l'épitaphe de saint Bavon, Livin témoigne le désir que la pierre sur laquelle ils seront inscrits les conserve lorsque le lieu où elle est placée aura été ravagé [1]. On comprend que le missionnaire écrit sous la menace de l'invasion barbare et de la destruction qui va le frapper lui et son église. On est singulièrement ému de ces vers demandés et envoyés comme dans un temps de paix et de sécurité, parmi tant de dangers, à la veille de tant d'horreurs.

Saint Éloi n'a pas composé de vers, mais il a laissé quelques sermons. Comme la douce et calme figure du pieux artiste se détache avec grâce au milieu des figures barbares de tant de saints, ses contemporains: de même

[1] Ut cum vastatus fiet locus ille ruina,
Carmina conservet obrutus iste lapis.

ses sermons tranchent avec tout ce qui reste de son temps, par un accent de tendresse qui lui est particulier, par une onction touchante et une sensibilité ingénieuse. Saint Ouen rapporte que son ami avait à un haut degré le don des larmes ; qu'il s'interrompait sans cesse au milieu de ses lectures, ou pendant ses travaux, pour pleurer. Une disposition si tendre étonne à la cour farouche de Dagobert. Elle explique une homélie de saint Éloi, dans laquelle il dit que les larmes sont un grand bien, ont de grands avantages.

Magnus profectus est lacrymarum [1], et il développe ainsi cette idée :

« Nous lisons que le bienheureux Pierre a pleuré sa faute, mais ce qu'il a dit au milieu de ses larmes, nous ne le trouvons pas écrit. Pourquoi cela, si ce n'est que les prières sont plus utiles que les supplications du discours ; car les discours peuvent mentir, souvent ils n'expriment pas l'âme tout entière. C'est pourquoi saint Pierre n'employa pas la parole de peur qu'on ne le crût point, s'il confessait avec cette parole qui avait renié le Christ. Dans toutes les fautes il faut pleurer et prier ensuite, car les larmes sont des prières muettes. »

On est confondu d'étonnement en lisant ces lignes qui rappellent Fénelon, et en se disant qu'elles ont été tracées en pleine barbarie. Telles sont les rares exceptions à la stérilité générale du septième et du huitième siècle.

Maintenant nous sommes aussi préparés que possible à contempler l'œuvre de Charlemagne, à comprendre l'action qu'il a exercée. Mais, d'abord, il est nécessaire d'exposer sommairement l'état de la culture littéraire chez les au-

[1] *Bibl. Patr.*, t. XII, p. 316.

tres peuples. Avant Charlemagne la France, que nous avons vue dans les siècles antérieurs représenter d'une manière si complète l'état de l'intelligence, était devenue, à cet égard, le pays le moins favorisé de l'Europe. Elle était certainement inférieure à l'Espagne et à l'Angleterre; ces deux contrées avaient aussi été conquises, mais dans des circonstances moins funestes, d'une manière plus rapide; la culture ancienne s'y était mieux maintenue; et ce qui le prouve, c'est qu'il y avait en Angleterre au septième siècle un homme comme Bède, et en Espagne, au sixième siècle, un homme comme Isidore de Séville, véritables têtes encyclopédiques pour le temps, telles qu'il en a existé en France aux douzième et treizième siècles, et telles qu'il n'en existait certainement aucune en Gaule, au temps de Bède et d'Isidore.

C'était donc en Angleterre, en Espagne, c'était aussi, quoique à un degré moins considérable, en Italie que se conservaient beaucoup mieux qu'en Gaule la tradition des lettres et le peu de science qui restait encore. C'est à ces pays, du moins à l'Angleterre et à l'Italie, que Charlemagne ira demander des hommes, car il ne saurait en trouver autour de lui.

Il est des temps dans l'histoire, et le temps que nous venons de traverser est peut-être celui dont on peut le dire avec le plus de vérité, dans lesquels il semble que la nuit est complète, que le jour est impossible; de quelque côté qu'on se tourne, on n'aperçoit nuls rayons de lumière, ou du moins ils sont si faibles qu'ils ne servent qu'à éclairer les ténèbres; mais il en est de cette nuit de l'intelligence comme de la nuit du ciel. Il ne fait jamais nuit à la fois sur toute la terre. Quand les ténèbres sont quelque part, le jour est ailleurs. C'est l'ignorance du vulgaire et l'il-

lusion de nos sens qui nous ont appris à dire : le soleil se lève, le soleil se couche; nous savons que le soleil ne se lève, ne se couche jamais, qu'il n'y a pas de couchant qui ne soit une aurore ; il en est de même de la lumière intellectuelle, du soleil de la civilisation. Il ne se couche jamais, et quand on croit le voir disparaître, c'est qu'il éclaire un autre horizon.

CHAPITRE II

CHARLEMAGNE RESTAURATEUR DES LETTRES

Action indirecte de Charlemagne en faveur de la civilisation et des lettres. — Résistance armée à la barbarie. — Réforme de l'Église. — Action directe. — Rétablissement des écoles. — Circulaire de 787. — Capitulaire de 789. — Charlemagne a-t-il fondé l'université de Paris. — Difficultés qu'il rencontre. — Accusation de pédantisme repoussée. — Les trois renaissances.

Quand nous avons voulu constater l'existence des lettres dans la Gaule avant Charlemagne, il a fallu glaner parmi des documents épars çà et là, afin de nous assurer qu'il y avait encore quelques écoles. Les écoles de l'Aquitaine, celles qui naissaient sous les pas des missionnaires chez les peuples germaniques, un faible mouvement théologique ne se manifestant que par de rares apparitions de l'esprit de controverse, un petit nombre d'hommes écrivant des vers où des homélies comme par exception, voilà où en était réduite la littérature qui expirait ou plutôt achevait d'expirer au commencement du huitième siècle.

Le Midi, un peu plus fidèle aux traditions de l'ancienne culture, est lui-même dans une situation déplorable, entre les Arabes qui l'envahissent d'un côté et les Francs qui l'asservissent de l'autre; les uns plus civilisés, mais ennemis par la religion ; les autres chrétiens, mais barbares. On continue à copier machinalement dans les cloî-

tres, mais on ne sait plus produire, et même on ne sait plus compiler.

Tout va changer soudainement, et un quart de siècle produira le contraste le plus complet avec ce qui a précédé. Ce ne seront plus quelques écoles disséminées de loin en loin, au nord et au midi; mais la France entière sera couverte d'écoles. Au lieu d'un mouvement théologique incertain, rare, exceptionnel, les grandes questions vont être agitées de nouveau sous d'autres noms. Au lieu d'aller chercher à grand'peine quelques écrivains, quelques vers, quelques homélies au milieu du néant universel des lettres, nous trouverons une foule d'hommes éminents qui produiront de nombreux ouvrages dans tous les genres, durant un siècle.

Or, ce changement immense a été opéré par un seul homme [1], et nul autre exemple ne saurait mieux établir combien est puissante l'influence des grands individus sur les masses. Je me propose d'étudier d'abord les principales parties de cette action; j'en étudierai ensuite les résultats.

Et d'abord, quand Charlemagne n'aurait rien fait de tout ce que je viens d'énumérer, quand il n'aurait pas fondé des écoles, quand il n'aurait pas donné une impulsion directe aux lettres, il ne faudrait pas moins le compter parmi leurs plus illustres et leurs plus utiles bienfaiteurs. Ses guerres seules sont, par leur nature, une première protection accordée aux lettres et à la civilisation, un premier service qu'il leur a rendu. En effet, non-seulement la barbarie régnait au cœur de la Gaule, mais une bar-

[1] Il faut tenir compte cependant de la réforme accomplie vers 777 par Benoît d'Aniane, dans les monastères d'Aquitaine.

barie plus grande aspirait à y pénétrer. A cette barbarie extérieure, menaçante, imminente, qui du nord et de l'est semblait prête à se ruer sur la Gaule, Charlemagne a fait une glorieuse guerre de quarante ans. Il a passé son long règne à repousser les Saxons encore païens, à repousser d'autres populations germaniques, à repousser les nations hunniques et slaves qui s'avançaient derrière les populations germaniques. Charlemagne a été le rocher qui arrête l'avalanche et l'empêche d'écraser la vallée que le travail fertilisera.

Quelques-unes de ses longues guerres, bien qu'offensives, font partie d'un système de défense contre la barbarie. Elles sont aussi utiles à la civilisation, car non-seulement elles la protégent au dedans, mais vont répandre au dehors, vont porter à la pointe du glaive les germes du christianisme et des lettres.

Ainsi, les irruptions perpétuelles de Charlemagne chez les Saxons, dans ce foyer vingt fois éteint et vingt fois rallumé du vieil esprit germanique ; ces irruptions produisent la fondation de nombreux évêchés, qui furent des centres d'instruction ; de là naîtront les écoles de Minden, de Paderborn, de Fulda ; mais, pour que ces écoles existassent, il fallait conquérir le pays sur Witikind : quand Charlemagne n'eût été qu'un guerrier, il eût donc fait beaucoup pour les lettres.

Par les réformes qu'il introduisit dans l'Église, Charlemagne exerça en faveur de la civilisation une autre influence moins indirecte que la première et plus effective. On a vu jusqu'où l'Église était descendue, à quel degré de grossièreté et de licence elle était réduite au huitième siècle, à quel point elle avait été, surtout sous Charles Martel, envahie par les hommes de guerre, et à quel point elle

se ressentait de cet envahissement dans la violence de ses mœurs et la corruption de sa discipline.

Un des premiers soins de Charlemagne fut de réformer, de régénérer l'Église ; dès le commencement de son règne, on le voit, par diverses prescriptions, chercher à diminuer le désordre. Il est vrai que les premières no sont pas les p'us énergiques; on y remarque une sorte de timidité, de certains ménagements, de certaines concessions qui prouvent la grandeur du mal auquel il fallait remédier.

Ainsi, un capitulaire de 789 dégrade de la prêtrise les prêtres qui *ont plusieurs femmes* [1]; mais le concile de Francfort, en 794, prendra des mesures plus décisives et plus hardies. Ce concile, dirigé par Charlemagne, s'efforça de réformer complétement les mœurs du clergé tant séculier que régulier. Il prescrivit aux évêques d'étudier les canons qu'ils négligeaient ; il interdit aux moines de sortir de leurs cloîtres pour des affaires temporelles; il interdit aux prêtres et aux diacres d'entrer dans les tavernes. Il défendit aux abbés de mutiler leurs moines. Ces divers règlements s'adressent aux divers genres de désordres introduits dans l'Église et dans la vie monastique par l'ignorance, par la corruption et par la brutalité. Voulant faire servir à la science les abus qu'il ne pouvait entièrement réprimer, Charlemagne permit aux religieux qui avaient la passion et l'habitude de la chasse, de tuer seulement ce qu'il leur fallait de cerfs et de daims pour relier les manuscrits de leur bibliothèque. Moyen étrange, mais puissant, d'en multiplier le nombre [2]. Charlemagne fit entendre dans le concile de Francfort le langage d'une raison élevée. Pour arrêter le

[1] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. III, p. 33, 76.
[2] Eckhart, *Comment. de rebus Franciæ Orientalis*, l. I, p. 635.

mouvement désordonné de l'imagination légendaire, il défendit d'honorer des saints nouveaux (*nulli sancti novi colantur aut invocentur*) ; il ordonna de ne croire qu'à ceux *qui étaient autorisés par la mémoire de leurs vertus ou de leur martyre.* Il se prononça contre une opinion qui depuis a trop prévalu dans l'Église d'Occident : « Que personne ne croie, dit-il, qu'on ne peut prier Dieu que dans trois langues; Dieu accepte en toute langue la prière de l'homme, si l'homme demande une chose juste. »

Le nombre croissant des conciles suffirait à prouver une grande amélioration dans la condition de l'Église. Ces assemblées étaient presque tombées en désuétude au septième et au huitième siècle, et quand elles avaient lieu, elles s'occupaient beaucoup plus d'affaires temporelles que de controverses théologiques. Elles se multiplient, au contraire, dans une proportion considérable pendant le règne de Charlemagne. Depuis le commencement du huitième siècle jusqu'à 768, première année de ce règne, il y avait eu en Gaule à peu près vingt conciles, et, depuis cette époque jusqu'à 800, il y en eut le même nombre, c'est-à-dire autant pour les trente dernières années du siècle que pour les soixante-dix années précédentes.

Telles sont les preuves qu'entre beaucoup d'autres on peut alléguer de la régénération de l'Église accomplie par Charlemagne. Et il n'est pas nécessaire de rappeler combien par là il préparait puissamment la régénération des lettres, que tant de faits ont montrées déjà intimement liées à l'état de l'Église. Je passe à l'influence directe qu'exerça Charlemagne sur la culture littéraire de son temps.

L'année 787 marque une ère mémorable dans l'histoire de la civilisation moderne, car de cette année est datée la

circulaire adressée par Charlemagne aux évêques pour la fondation des écoles. Mais, avant 787, il s'était déjà occupé de ce grand dessein; déjà il avait écrit à l'évêque de Mayence[1] une lettre dans laquelle il l'invitait à ranimer l'instruction parmi son clergé; à se servir, s'il le fallait, du bâton pastoral; à employer, outre la persuasion, les avertissements sévères (*increpationes*); enfin, à aider ceux qui seraient pauvres. Ce document, que l'abbé Lebœuf a eu le mérite de retrouver, est le plus ancien témoignage d'intérêt donné aux lettres par un souverain de notre pays. Jusque-là aucun des rois francs n'avait eu la pensée de les protéger; Charlemagne, le premier, porte son esprit de ce côté, sans y être préparé, sans y être conduit par aucun antécédent. Son génie regarde naturellement vers la lumière comme l'aigle tourne les yeux vers le soleil.

Charlemagne avait fait venir de Rome, en 786[2], des maîtres de chant, et, avec eux, des maîtres de grammaire; et en 787, pour donner une impulsion générale à l'enseignement dans tout son royaume, il écrivit aux évêques la circulaire mentionnée plus haut, qui présente un curieux contraste entre la grandeur du but et la puérilité des motifs. Au lieu d'alléguer les raisons qui nous persuaderaient, Charlemagne est obligé, pour être entendu, d'appeler à son aide des arguments sophistiques, d'aller chercher bien loin des prétextes pour étayer sa grande œuvre.

Voici les considérants, souvent bizarres, de ce décret, qu'on pourrait appeler la charte constituante de la pensée moderne[3] :

« Nous avons considéré que les évêchés et les monas-

[1] L'abbé Lebœuf, *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique*, t. I, p. 388.
[2] *Ann. Laureshamenses*; Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. I, p. 171.
[3] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. III, p. 52.

tères qui, par la faveur du Christ, ont été commis à notre administration, outre l'ordre d'une vie régulière et la pratique de la sainte religion, doivent aussi appliquer leurs soins à enseigner les objets des lettres à ceux qui, par la grâce de Dieu, peuvent apprendre, selon la capacité de chacun; de telle sorte que de même que la règle doit ordonner et orner l'honnêteté des mœurs, de même l'assiduité à enseigner et à apprendre ordonne et orne la série des paroles, afin que ceux qui aspirent à plaire à Dieu en vivant bien ne négligent pas de lui plaire en parlant bien.

« Il est écrit : Tu seras condamné ou justifié par tes paroles; car, quoiqu'il soit meilleur de bien agir que de savoir, le savoir (*nosse*) précède l'action. Chacun doit donc apprendre à atteindre le but qu'il se propose, de manière à ce que l'âme comprenne d'autant plus largement ce qu'elle doit faire, que la langue, sans la plus petite faute, aura couru à travers les louanges de Dieu. »

C'est dans ce langage entortillé que Charlemagne, pour être entendu, est obligé de parler en faveur du bon langage. Cette contradiction même fait mesurer l'abîme que sa pensée a franchi.

Il continue à employer, pour prouver l'utilité des lettres, avec de bonnes raisons d'assez mesquins sophismes.

« Or, si le mensonge est à éviter pour tous les hommes, combien ceux-là surtout doivent-ils le fuir de tout leur pouvoir qui ne sont choisis que pour servir spécialement la vérité! et comme, durant ces dernières années, des écrits nous étaient adressés de différents monastères, dans lesquels était énoncé ce que les frères qui les habitent y faisaient à l'envi pour nous par leurs pieuses et saintes prières, nous avons reconnu dans la plupart de ces écrits un sens

droit et un langage inculte; car, ce qu'une dévotion sincère dictait fidèlement à l'intérieur, une langue ignorante ne pouvait l'exprimer au dehors sans erreur, faute de connaissances nécessaires; d'où il est arrivé que nous avons commencé à craindre que, de même que la science manquait dans la manière d'écrire, de même aussi l'intelligence de l'Écriture ne fût beaucoup moindre qu'elle ne devait l'être. Or, nous savons tous que, bien que les erreurs de mots soient dangereuses, les erreurs de sens le sont beaucoup plus; c'est pourquoi nous vous exhortons non-seulement à ne pas négliger l'étude des lettres, mais encore, dans une intention pleine d'utilité et agréable à Dieu, à rivaliser de zèle dans cette étude, afin que vous puissiez pénétrer plus facilement et plus directement les mystères des saintes Écritures; car, comme on trouve dans les poésies sacrées des figures, des tropes et des choses semblables, personne ne doute que chacun en les lisant ne saisisse d'autant plus vite le sens spirituel qu'il a été auparavant plus pleinement instruit dans la discipline des lettres. Que l'on choisisse donc pour cette œuvre des hommes qui aient la volonté et la puissance d'apprendre, et le désir d'instruire les autres, et que cela soit fait seulement dans la pieuse intention avec laquelle nous l'ordonnons. Nous désirons que, comme de véritables soldats de l'Église, vous soyez au dedans pieux, doctes et chastes, c'est-à-dire vivant bien, et au dehors savants, c'est-à-dire parlant bien; de sorte que quiconque désirera contempler en vous la dignité et la foi, en ce qui concerne le nom du Seigneur et une vie sainte, soit édifié de votre aspect, et aussi qu'instruit par votre science qu'il aura reconnue dans votre manière de lire et de chanter, se réjouissant, il rende des actions de grâces au Tout-Puissant. Enfin envoie des exemplaires de cette copie à tous tes suf-

fragants, et dans tous les monastères, si tu veux posséder notre faveur. »

Dans cette pièce on sent d'un bout à l'autre l'embarras où se trouvait Charlemagne pour faire apprécier à ses contemporains l'importance des lettres, et peut-être pour s'en bien rendre compte à lui-même. C'est dans la crainte d'offenser Dieu, en mêlant des barbarismes aux prières, que Charlemagne prescrit à toute l'Église l'étude des lettres, et par là prépare la rénovation du monde. Certes, nul de ceux auxquels cette injonction s'adressait n'en soupçonnait la portée, lui-même ne la comprenait pas tout entière, et probablement il était dupe en partie des prétextes qu'il mettait en avant pour motiver une grande réforme de civilisation. Cette lettre ne mérite pas moins d'être lue avec respect, car elle date la naissance d'un mouvement intellectuel qui subsiste encore.

La pensée de l'instruction universelle une fois proclamée, l'organisation ne se fit pas longtemps attendre. Dans un capitulaire de 789, Charlemagne, entrant dans plus de détails, ordonna qu'auprès de tous les monastères et de tous les évêchés (*per singula monasteria vel episcopia*[1]), fussent instituées des écoles où l'on enseignerait la grammaire, le calcul et la musique. En outre, dans chaque paroisse, le curé devait apprendre à lire aux enfants qu'on voudrait lui confier, et cet enseignement devait être gratuit[2].

A partir de ce moment, la France se couvre d'écoles; la plus célèbre fut celle de Tours, dirigée par Alcuin.

A cette occasion, je dois examiner l'opinion souvent controversée qui fait honneur à Charlemagne de la fonda-

[1] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. III, p. 65.

[2] Launoy, *de Scholis*, t. IV, p. 9. C'est un capitulaire de Théodulfe; mais l'évêque d'Orléans obéissait à la pensée supérieure de Charlemagne.

tion de l'université de Paris. On a dit que cette université n'était autre chose que la continuation de l'école du palais. D'abord, l'existence d'une école du palais, organisée à la manière des écoles épiscopales et monacales, ne me paraît reposer sur aucun témoignage certain. Ce n'est pas assez pour y croire d'une phrase obscure d'Alcuin, qui, adressant un compliment assez embrouillé à Charlemagne, lui écrivait : « Je ne savais pas que l'école d'Égypte fût dans le palais de David » (Charlemagne prenait le surnom littéraire de David)[1].

Certainement ce prince était entouré d'hommes doctes, avec lesquels et sous lesquels il étudiait, ainsi que les personnes de sa famille, ses sœurs, ses filles, et aussi les jeunes seigneurs de sa cour, les fils de ses fidèles; mais est-ce bien là une école, n'est-ce pas plutôt quelque chose de semblable à ces réunions scientifiques formées, au seizième siècle, autour de certains princes d'Italie, des Médicis par exemple, qui rassemblaient des savants pour s'instruire avec eux? N'est-ce pas beaucoup plus une académie qu'une école proprement dite? Je trouve bien dans une lettre adressée à Louis le Germanique[2] un passage dans lequel le palais impérial est appelé école, parce qu'il est le centre de la discipline; mais cette expression ne prouve pas l'existence d'une école dans le palais de Louis le Germanique. Elle prouve du reste quelque chose de plus curieux, c'est que, depuis Charlemagne, la cour carlovingienne avait tellement l'habitude de l'instruction que le palais était assimilé à une école.

En outre, quand une véritable école eût existé dans le

[1] Launoy, *de Scholis*, l. IV, p. 10.

[2] Domus regis schola dicitur, id est disciplina. Launoy, *de Scholis*, l. IV, p. 10.

palais de Charlemagne et de ses successeurs, je ne vois pas quelle connexion il y aurait entre elle et l'université de Paris. Charlemagne n'était presque jamais à Paris; il passait sa vie dans d'autres parties de son empire : une école qui eût voyagé avec lui se serait trouvée rarement dans cette ville et ne s'y serait point fixée. Il est même remarquable qu'au temps de Charlemagne, on ne cite pas l'école de Paris. Celle-ci paraît seulement vers 882, et un certain Remi, moine d'Auxerre, y enseigna le premier avec quelque renommée[1]. C'est donc à la fin du neuvième siècle qu'on aperçoit pour la première fois l'école épiscopale de Paris, ou du moins qu'elle commence à jeter un peu d'éclat; mais l'origine de l'université n'est pas encore là. L'université ne me semble commencer qu'à l'époque où il se forme un enseignement particulier indépendant de l'école épiscopale, ce qui a lieu au plus tôt vers le douzième siècle, au temps de Champeaux et d'Abailard[2]; c'est un tout autre mouvement, c'est l'enseignement libre qui se place à côté de l'enseignement ecclésiastique. Il est donc difficile de reporter l'origine de l'université de Paris aussi haut qu'on l'a voulu faire; et quand l'école épiscopale en serait le berceau, il ne serait pas possible de rattacher celle-ci à la très-problématique école du palais de Charlemagne.

Ce n'était pas pour Charlemagne chose facile que de fonder l'instruction dans un pays qui en était complétement dénué. En voyant les difficultés qu'il rencontre, on apprécie mieux l'énergie de sa volonté et la puissance de son action.

[1] Launoy, *ibid*, p. 62.

[2] M. Michelet me semble avoir heureusement saisi cette transformation importante. « Les idées jusque-là dispersées, surveillées dans les diverses écoles ecclésiastiques, allaient converger vers un centre. Ce grand nom de l'université commençait au moment où l'universalité de la langue semblait presque accomplie. » *Hist. de France*, t. II, p 281.

Ainsi, Alcuin qu'il avait placé à la tête de l'école de Tours, lui écrit : « Je fais peu de progrès, j'avance peu, me battant chaque jour avec la rusticité des Tourangeaux. » Il se plaint de manquer de livres; il demande à Charlemagne d'en faire venir d'Angleterre. Il regrette sa chère bibliothèque d'York, qui était si supérieure à toutes les bibliothèques de la Gaule.

On lit dans la chronique du monastère de Fontenelle, qu'une école y fut établie en 787 par l'abbé Gervold[1], « lequel, dit la chronique, savait que tous étaient complétement ignorants des lettres. » Or, lui-même n'était pas très-savant. Le chroniqueur le confesse; Gervold n'avait qu'un talent, il savait un peu de musique et avait une belle voix; c'était assez pour en faire, relativement aux autres, une espèce de prodige. Heureusement près de Fontenelle se trouvait un prêtre nommé Hardoin; il vint au secours de l'abbé qui n'avait que sa belle voix et sa musique, et il apprit aux enfants élevés dans le monastère à lire et à compter. On peut juger par ces faits combien les instruments faisaient défaut à Charlemagne.

Au reste, l'enseignement du chant ecclésiastique, à cette époque, mérite qu'on y fasse une grande attention. Sans cesse, l'art de chanter figure à côté de l'art de lire, et notamment dans le capitulaire de Charlemagne que j'ai cité plus haut. Il existait une liaison étroite entre les deux enseignements. L'école épiscopale avait pour élèves des lecteurs et des chanteurs (*lectores et cantores*). L'une de ces choses entraînait l'autre, et Charlemagne lui-même y attachait une grande importance, puisqu'en même temps qu'il faisait venir de Rome, en 787, des maîtres de grammaire, il en faisait venir aussi des maîtres de chant.

[1] *Chronic. Fontanellen.* 787. V. Launoy, *de Scholis*, p. 13.

Charlemagne s'occupait avec détail, avec minutie même, de la régénération des lettres. On a trouvé ces soins ridicules. On a présenté Charlemagne comme un pédant, et en effet, sans aller chercher les anecdotes suspectes du moine de Saint-Gall qui fait de Charlemagne un maître d'école, un maître de chapelle et un chanteur au lutrin, il est certain, par une lettre d'Alcuin, que Charlemagne surveillait en personne l'éducation des jeunes nobles de son palais. Il est certain aussi qu'il avait une passion véritable pour tout ce qui tenait à la culture des lettres latines ; qu'il se faisait faire des lectures pendant ses repas ; que la nuit il plaçait sous son oreiller des tablettes et s'exerçait à former de beaux caractères. Eh bien ! je trouve cette manie de Charlemagne, même dans ce qu'elle a de minutieux et de puéril, je la trouve infiniment respectable quand je songe, d'une part, à ce qui en est sorti, et de l'autre, combien il était méritoire à Charlemagne d'apprécier à ce point la valeur des lettres, lui, le guerrier, le Germain, le Carlovingien, sorti d'une famille si franchement germanique ; lui, si fidèle à la langue, aux traditions, au costume de sa race ; je l'admire de n'en avoir pas moins compris et aimé jusqu'à la passion la civilisation latine.

Charlemagne, au milieu des chantres de sa chapelle ou des académiciens de son palais, est aussi grand pour moi que Pierre, le rabot à la main, dans le chantier de Saardam ; tous deux descendent à des occupations mesquines, pour policer leur empire. Plusieurs hommes illustres du seizième siècle ont aimé, même avec excès, tout ce qui se rattachait aux lettres antiques ; mais une teinte de pédantisme ne les rend pas moins respectables, car nous voyons maintenant que du côté des pédants se trouvaient la civilisation et l'avenir.

Par là, je suis amené à considérer le règne de Charlemagne sous son véritable point de vue, c'est-à-dire comme une renaissance. En général, on ne connaît que la renaissance du quinzième et du seizième siècle, et l'on croit faire beaucoup quand on remonte, dans l'histoire de notre littérature, jusqu'à Rabelais ou jusqu'à Marot. Cependant cette renaissance n'a été que la troisième. Il y en a eu deux avant elle; et si j'avais besoin de me justifier d'avoir repris les choses d'aussi haut que je l'ai fait, je trouverais ici mon excuse; car pour bien apprécier la reproduction d'un phénomène, il est bon d'étudier ce phénomène dans sa première manifestation. Or, je dis qu'il y a eu trois renaissances : la première date de Charlemagne; la seconde, qui tombe à la fin du onzième siècle, ouvre le moyen âge; la dernière est la grande renaissance du quinzième siècle et du seizième.

Ces trois époques ont les mêmes caractères, les mêmes causes et les mêmes résultats. Trois fois une période brillante naît après une période relativement obscure; la civilisation, dont l'action a été suspendue, reparaît tout à coup, avec un éclat nouveau, par une explosion subite que les âges précédents ont préparée.

Dans les trois cas, cette renaissance de l'esprit humain se manifeste par de grands faits sociaux et politiques. Dans le premier, par la création de l'Empire d'Occident; dans le second, par les croisades; dans le troisième, par les guerres de religion et l'établissement de la réforme.

Un symptôme est commun aux trois renaissances : la résurrection de l'antiquité, le retour de la civilisation moderne aux sources de la civilisation antique. Ceci eut lieu sous Charlemagne et au douzième siècle. L'étude de l'antiquité fut alors secondée par la multiplication des manu-

scrits, qui s'opéra plus en grand au seizième siècle à l'aide de l'instrument nouveau et puissant que fournissait l'invention de l'imprimerie. Mais le principe était le même, c'était la diffusion croissante des monuments littéraires.

Aux trois époques dont je parle, l'esprit humain puise dans l'étude de l'antiquité une nouvelle vigueur; en redevenant capable d'apprendre, il redevient capable d'inventer : il est novateur parce qu'il est érudit. Des hérésies signalent ce renouvellement de l'activité intellectuelle au neuvième et au douzième siècle. Au seizième, il produit la grande scission religieuse qui partage l'Europe, et prépare le mouvement philosophique dont héritera le dix-huitième siècle.

A ces trois époques, la langue subit une révolution. C'est vers le temps de Charlemagne qu'apparaît, pour la première fois, l'usage de la langue vulgaire, comme l'attestent les célèbres canons du concile de Mayence. C'est vers la fin du onzième siècle que cette langue commence à produire des monuments écrits, et arrive à l'état littéraire. Enfin, c'est aux quinzième et seizième siècles que le français du moyen âge fait place au français moderne, tel qu'il est encore parlé de nos jours.

La même observation s'applique à l'histoire de l'art. L'architecture carlovingienne naît en France au neuvième siècle; au onzième éclot et se multiplie avec une fécondité prodigieuse l'architecture qu'on a appelée gothique; enfin la troisième renaissance crée l'architecture à laquelle elle a donné son nom.

La première renaissance est la mère des deux autres; j'espère le prouver, et c'est un résultat auquel j'attache quelque importance. Le mouvement imprimé par Charlemagne s'est prolongé, sans être jamais interrompu, jusqu'au douzième siècle, bien qu'au dixième il semble dispa-

raître. Depuis le douzième siècle jusqu'à nos jours, le progrès a toujours été continu. Tout se tient donc dans l'histoire de notre développement littéraire; et s'il était nécessaire, pour comprendre l'époque à laquelle nous sommes maintenant parvenus, de traverser les époques précédentes, il est d'une nécessité plus évidente encore, pour comprendre les temps qui suivent, de les rattacher à l'œuvre de Charlemagne; car la circulaire de 787 a fondé les écoles carlovingiennes; de ces écoles est né le progrès scientifique qui s'est propagé à travers le moyen âge, et plus tard, sous l'action des influences qui l'ont renouvelé, a enfanté les prodiges des siècles derniers et du nôtre. Ainsi, on peut le dire sans exagération, nul homme n'a mieux mérité de la civilisation que Charlemagne. Quand il est venu, rien n'existait. Il a fait, autant qu'il est permis à l'homme, quelque chose de rien, et ce qu'il a fait dure depuis mille ans. Si je puis communiquer ma conviction au lecteur, il sera convaincu que s'il y a eu au moyen âge une école de Paris célèbre dans toute l'Europe, s'il y a eu des siècles glorieux pour les lettres françaises, comme le seizième, le dix-septième, le dix-huitième; s'il y a aujourd'hui des musées, des bibliothèques et des chaires, nous le devons, au moins en grande partie, à Charlemagne.

CHAPITRE III

CHARLEMAGNE CULTIVE LES LETTRES

Charlemagne savait-il écrire. — Son goût pour les sciences. — Sa connaissance du latin, du grec, de l'hébreu. — Charlemagne fidèle à la langue et à la littérature germaniques. — Reproduit en lui tous les éléments de la civilisation moderne. — Écrit une grammaire franque. — Recueille des chants nationaux. — Donne des noms germaniques aux mois et aux vents. — Capitulaires. — Réveil de la théologie. — Action indirecte et directe de Charlemagne. — Charlemagne théologien. — L'adoptianisme. — Tolérance de Charlemagne discutée. — Iconoclastes. — Livres Carolins. — Conclusion sur Charlemagne.

Pour compléter ce que, dans un ouvrage de la nature de celui-ci, il faut dire de Charlemagne, après l'avoir montré agissant sur les lettres par son gouvernement, je vais le montrer les cultivant lui-même.

Je considérerai dans Charlemagne, non plus le conquérant civilisateur, non plus le fondateur des écoles, mais le disciple d'Alcuin, l'homme savant pour son temps, le théologien, l'auteur.

Avant d'envisager Charlemagne comme écrivain, une question se présente : savait-il écrire? On a souvent répété que Charlemagne ne savait pas écrire; on s'est appuyé sur un passage d'Eginhard dans lequel il est dit que Charlemagne s'étant appliqué tard à tracer des lettres, y avait peu réussi[1]. Mais ce passage peut être modifié par d'autres

[1] *Einhardi vita Caroli Magni,* ex recensione Pertzii, cap. 25.

assertions du même auteur. Nous trouvons aussi dans Eginhard que Charlemagne recueillit d'anciens chants barbares, et qu'il les écrivit (*barbara carmina scripsit*). Eginhard ajoute : « Et il les a confiés à la mémoire. » Ceci ne peut signifier que Charlemagne a appris par cœur les vieux poëmes, mais bien qu'il les a confiés, transmis au souvenir des siècles. On ne peut pas croire que le mot *scripsit* soit là pour *faire écrire ;* car la phrase immédiatement précédente nous apprend que Charlemagne a fait rédiger les lois des différents peuples soumis à son empire, et l'auteur a soin de dire ici, non pas *scripsit*, il a écrit, mais *describere ac litteris mandari fecit*, il a fait écrire[1].

Ce texte semble donc prouver positivement que Charlemagne écrivait. Quant au passage allégué par les partisans de l'opinion contraire, le voici dans son intégrité : « Il s'efforçait d'écrire et avait coutume de porter avec lui, et de placer sous son oreiller, des tablettes et des cahiers pour accoutumer, quand il en avait le temps, sa main à former des caractères ; mais ce travail lui réussit peu pour avoir été trop tardivement commencé[2]. » Je crois qu'il est question ici, non de la simple écriture, mais de la calligraphie.

Il faut se souvenir qu'alors l'écriture était un art : c'était presque une branche de la peinture. Un copiste s'appelait *pictor* (peintre). Une trace de cette alliance d'idées s'est conservée dans l'expression *bien peindre*, pour bien écrire ; alors les auteurs dictaient d'ordinaire, et des hommes, voués à une industrie spéciale, peignaient les caractères. C'est dans ce talent particulier que Charlemagne n'avait pas

[1] *Einhardi vita Caroli Magni*, ex recensione Pertzii, cap. 29.

[2] Temptabat et scribere ; tabulasque et codicillos ad hoc in lecto sub cervicalibus circumferre solebat, ut cum vacuum tempus esset, manum litteris effingendis adsuesceret ; sed parum successit labor præposterus ac sero inchoatus. *Ib.* cap. 25.

fait de grands progrès. La question ainsi posée ne décide rien sur le degré de science littéraire qu'il possédait. Sans être très-habile à former de beaux caractères (*effingendis litteris*), il pouvait savoir écrire pour son usage. Celui qui avait couvert la France d'écoles n'aurait-il pas su ce qu'il avait fait apprendre à tout le monde? La chose n'est pas vraisemblable; et, si elle était démontrée, elle serait sans importance.

Charlemagne ne fut étranger à aucune des études qu'il ranimait. Dans ses lettres, il adresse à Alcuin des questions qui attestent l'infatigable activité de son intelligence. Il le questionne tour à tour sur la théologie et l'astronomie, sur la science de Dieu et sur la science du ciel. Un jour il lui écrivit pour lui demander ce qu'était devenue la planète de Mars, qu'il ne trouvait plus dans le firmament[1].

Pendant ses repas, il se faisait lire la *Cité de Dieu* de saint Augustin, c'est-à-dire un livre à la fois d'une grande élévation et d'une grande subtilité. Pour qu'il se plût à cette lecture, il fallait que son esprit fût doué d'une certaine élévation et d'une subtilité qui étonne dans un héros carlovingien.

Eginhard nous apprend aussi que Charlemagne connaissait plusieurs langues : d'abord la langue latine, qu'Eginhard appelle avec raison une langue étrangère, car la langue franque était la langue maternelle de Charlemagne; puis le grec, que l'empereur, ajoute le biographe, lisait mieux qu'il ne le parlait. Ce n'est pas faire grand tort à son hellénisme, car on pourrait en dire autant de beaucoup de grécisants modernes. Charlemagne paraît même n'avoir pas été tout à fait étranger aux langues orientales, puisque

[1] Alc. *op.*, ep. 70, p. 171.

le jour qui précéda celui où il mourut, il était occupé à corriger le texte des Évangiles avec des Grecs et des *Syriens*[1]. Eginhard nous apprend encore que son éloquence le faisait ressembler à un maître, à un professeur (*didascalus*). En même temps Charlemagne demeura fidèlement attaché à sa langue et à sa littérature nationale, et, par ce côté, il grandit encore à mes yeux.

La civilisation moderne, c'est, je l'ai dit, l'ancienne culture romaine à laquelle l'énergie germanique fournit un nouveau corps et le christianisme un nouvel esprit. Eh bien! quel type plus complet de cette civilisation que Charlemagne? N'est-il pas le Germain pénétré de la civilisation antique et de l'esprit chrétien?

Charlemagne, qui s'était fait empereur romain, conserva pourtant les qualités natives de sa race. Il n'affecta point, comme certains Mérovingiens, une imitation ridicule des mœurs romaines. « Il repoussait, dit Eginhard, les vêtements étrangers[2]. » A Rome, pour complaire au pape, il revêtit la longue tunique et la chlamyde. Dans les jours de solennité, il se couvrait de pierreries; mais généralement son vêtement était simple et semblable à celui du peuple[3]. Cet habit plébéien, que Charlemagne affectionnait, était en même temps l'habit de ses pères[4], l'habit franc. Il montra pour la langue et les traditions germaniques le même attachement que pour son costume national. Quant à la

[1] Après avoir mis la couronne sur la tête de son fils, dit Thégan, Nihil aliud cœpit agere nisi orationibus et eleemosynis vacare et libros corrigere, et quatuor Evangelia Christi in ultimo ante obitus sui diem cum Græcis et Syris optime correxerat. *Thegani vita Ludovici Pii;* Pertz, *Monumenta Germ. hist.*, t. I, p. 592.

[2] Peregrina indumenta... respuebat. *Einhardi vita Caroli Magni*, cap. 23.

[3] Aliis autem diebus. ejus habitus parum a communi et plebeio abhorrebat.

[4] Vestitu patrio, id est francico, utebatur.

langue, il voulut lui appliquer les notions de grammaire qu'il avait puisées dans l'étude des idiomes classiques, et commença une grammaire franque[1], qui a précédé de 800 ans les plus anciennes grammaires allemandes connues. Cette idée de faire la grammaire d'un idiome réputé barbare, montre la supériorité d'un esprit qui ne se laissait pas fasciner par le mérite des langues de l'antiquité, au point de ne pas comprendre que sa langue maternelle pouvait être cultivée. Non-seulement il composa une grammaire franque, mais, dans le passage mémorable que j'ai cité plus haut, on a vu qu'il fit recueillir de vieux chants nationaux ; or, il fallait, pour concevoir une telle pensée, une grande hauteur et une grande liberté d'esprit. Ces chants qui contenaient probablement les traditions épiques des peuples germains, dont un débris nous est resté dans les *Nibelungen* et dans la portion héroïque de l'*Edda* [2], devaient se rattacher à d'autres traditions de ces peuples, à leurs traditions mythologiques, c'est-à-dire au paganisme. Ceci n'empêche pas le très-pieux empereur de conserver ces vieilles poésies nationales, malgré ce que leur origine pouvait offrir de suspect; il faut lui savoir gré d'avoir eu le courage de le faire.

Charlemagne donna des noms germaniques aux mois ; plusieurs de ces noms, tirés de la saison dans laquelle tombent les mois qu'ils désignent, ont été reproduits par les auteurs du calendrier républicain. Il y a tels noms inventés par Charlemagne, qui peuvent se traduire exactement par ventôse et par messidor[3]. Charlemagne désigna

[1] Einh., *Vita Caroli Magni*, cap. 29.

[2] V. IIe vol., p. 133 et suiv.

[3] Octobre s'appelle *windumemanoth*, le mois *des vents*, et août, *aranmanoth*, le mois *des épis*.

aussi par des mots germaniques les différents vents. Ces mots sont, à peu de chose près, ceux qu'on emploie encore : est, sud-est, sud-ouest, etc.

Les capitulaires appartiennent plus à l'histoire politique qu'à l'histoire des lettres; la matière est trop importante pour être traitée en hors-d'œuvre, et je renvoie ceux qui voudraient l'approfondir aux belles leçons de M. Guizot.

Le principal objet de l'activité intellectuelle de Charlemagne fut la théologie. Ici encore presque tout ce qui se fait dans son temps part de lui, ici encore il agit indirectement et directement. Par l'impulsion générale qu'il imprime, il fait renaître les discussions, dont l'habitude s'était perdue. L'esprit humain se réveille, et ressaisit cette arme oubliée dans la nuit; mais outre son action générale et détournée, Charlemagne exerça sur la pensée une action immédiate. Il adressait aux évêques comme des enquêtes en matière de religion, de morale, de discipline ecclésiastique, et ces enquêtes provoquèrent des réponses qui sont de véritables traités de théologie, de véritables ouvrages[1].

Enfin Charlemagne figura en personne dans les luttes dogmatiques de son temps, et nous arrivons à le considérer comme théologien.

Les deux questions les plus importantes agitées sous son règne, et dans lesquelles il est personnellement intervenu, furent la question de l'adoptianisme et celle des images.

Je parlerai brièvement de l'une et de l'autre; mon seul but, en ce moment, est d'indiquer la part qu'y prit Charlemagne.

L'adoptianisme était une seconde édition du nestoria-

[1] Celui de l'évêque Leidrade ne lui paraissant pas suffisant, il fit recommencer le travail et y ajouta un supplément.

nisme; il s'agissait encore d'éluder le mystère des deux natures dans la personne du Christ. Désormais nous ne trouverons plus guère que des contrefaçons des anciennes hérésies. L'esprit humain ne sera pas de longtemps assez fort pour innover beaucoup en matière d'erreur ou de vérité; il se bornera souvent à reproduire sous une autre forme ce qui a déjà été controversé dans les siècles précédents. Les partisans de l'adoptianisme soutenaient que, dans le Christ, il y a deux personnes, l'une véritablement divine, l'autre élevée à la divinité par l'adoption. Cette hérésie était née à Tolède, dans un pays occupé par les Sarrasins. Élipand, son premier fauteur, parait avoir été poussé à l'admettre par les sarcasmes des Mahométans sur le mystère de l'incarnation.

Alcuin lui répondit à l'instigation de Charlemagne. Cette réfutation s'adressait moins à Élipand qu'à son disciple Félix d'Urgel. Félix, après avoir une première fois renoncé à ses erreurs, y retomba bientôt : ce fut alors qu'Alcuin écrivit un traité contre lui; Charlemagne lut ce traité, le revit, le compléta. Il fit comparaître Félix au concile d'Aix-la-Chapelle, en 794. Après avoir disputé contre Alcuin, Félix fut de nouveau convaincu ou du moins parut l'être; et, dans toute cette discussion, l'empereur, qui prenait aux débats un intérêt personnel et avait concouru à l'ouvrage contre lequel Félix argumentait, ne permit jamais aucune violence, aucune persécution. Il faut tenir compte d'une telle modération, d'une telle tolérance, à un empereur théologien.

Quand on parle de la tolérance de Charlemagne, soudain se présentent à l'esprit certains faits qui paraissent la démentir. D'abord le trop célèbre massacre des quatre mille cinq cents Saxons, auxquels il fit couper la tête après une

révolte de Witikind. Avec une forte envie de repousser tout ce qui ternit la gloire de Charlemagne, on pourrait, à la rigueur, parvenir à douter de cette atroce exécution. J'avoue m'être flatté un moment que la certitude n'en était pas démontrée.

Je m'autorisais du silence d'Éginhard [1], le plus respectable historien de ce temps. Les annales des monastères, écrites par des moines ignorants, ne pouvaient-elles avoir prêté à Charlemagne, ou au moins fort exagéré un massacre qui semblait à leurs auteurs une œuvre pie? D'ailleurs, toutes n'attestent pas ce fait odieux. Les unes ne parlent que d'un grand carnage de Saxons qui pourrait s'entendre d'une bataille [2]; les autres d'une simple victoire des Francs [3]; dans la collection de Pertz, je n'ai trouvé que trois chroniques dont le témoignage fût positif sur l'égorgement des quatre mille cinq cents Saxons décollés après la victoire [4]; et l'on sait à quel point se copiaient les auteurs de ces grossiers rudiments d'histoire. Mais, quand il serait possible de conserver quelque incertitude à cet égard, on ne peut nier l'existence des capitulaires dans lesquels la peine de mort est prononcée contre les Saxons qui refuseraient

[1] Il n'en parle pas dans la *Vie de Charlemagne;* et les annales qui portent son nom ne sont de lui qu'à partir de l'année 788. Or le massacre des Saxons est de 782, et le savant Pertz, en parlant de la portion des annales qui n'est pas d'Éginhard, dit qu'elle est très-suspecte en ce qui concerne les Saxons. Pertz, *Mon. Germ. hist*, t. I, p. 124.

[2] Cæderunt Franci de Saxones multitudo hominum. *Annales Petaviani*, Pertz, t. I, p. 17. — Ingentem Saxonum turbam atroci confodit gladio. *Annales Laureshamenses*, ib, p. 32. — Ingentem turbam atroci confodit gladio. *Annales Moissiacenses*, ib., p. 297.

[3] Rex cum exercitu Francorum super Saxones. *Ann. Alam. cont.; Guelferbyt. cont.; Naz. cont.;* ib., p. 40. — Et iterum Franci super Saxones. *Ann. sang. maj.*, ib., p. 75.

[4] *Ann. Morbacens. cont.*, ib., p. 13. — *Ann. lauriss.*, ib., p. 2. — *Ann. Einhardi Fuld.*, ib., p. 350.

le baptême, ou brûleraient un cadavre au lieu de l'enterrer[1], et ces capitulaires portent un terrible coup à la tolérance de Charlemagne. Seulement on peut dire que, dans ses rigueurs envers les Saxons, c'était la politique qui le rendait barbare et non le fanatisme religieux, puisque, sur le terrain de la controverse, il ne sévissait point contre ses adversaires.

La plus sérieuse des luttes théologiques à laquelle Charlemagne ait pris part, et une part plus directe qu'à la querelle de l'*adoptianisme*, fut la fameuse hérésie des *iconoclastes*.

Les iconoclastes pensaient, comme le mot l'indique, que toutes les *images*, toutes les représentations figurées du Christ, de la Vierge, des saints, devaient être *brisées*. Bien que cette hérésie ne paraisse qu'au huitième siècle sous son véritable nom et avec un développement considérable, elle tient, comme toutes les hérésies, à l'essence même de la croyance religieuse. Les diverses religions se sont prononcées diversement sur la question des images. Elle a été résolue et devait l'être d'une manière différente, dans le polythéisme païen, dans le judaïsme, et enfin dans le christianisme. Dans le polythéisme, la forme est inséparable de l'idée. Les dieux ont nécessairement un corps. S'il y a une pensée philosophique au fond de la mythologie païenne, cette pensée est panthéiste. Le monde est le corps de Dieu, et Dieu ne peut être conçu séparé de ce grand corps. L'homme lui-même ne se peut concevoir sans corps; et quand il a perdu le sien il n'est plus qu'une ombre vaine, un triste et pâle fantôme. Ainsi, dans le polythéisme païen, la forme est inhérente à l'idée,

[1] *Capit. Paderbrunnense*, a. 785. — Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. III, p. 48, art. 7 et 8.

la matière à l'esprit. C'est précisément le contraire dans le judaïsme. Le Dieu Jéhova est sans forme, aucune image ne peut le représenter. Toute tentative de représenter la divinité par une image, de lui prêter une forme, est une idolâtrie. La mission du peuple juif est de briser les idoles et d'exterminer l'idolâtrie et les idolâtres ; le peuple juif est un peuple iconoclaste. Le christianisme, supérieur à tous deux, plus large, plus compréhensif, admet une solution différente. Son Dieu est bien indépendant de toute figure, mais il tient à la forme humaine par l'incarnation. Il n'est plus le Dieu entièrement invisible, caché sous le voile du temple et qu'on ne pouvait apercevoir sans mourir. Il s'est manifesté, il s'est incarné. De là il résulte que les arts plastiques, ces arts que favorisait si démesurément le polythéisme, et que le judaïsme anéantissait, sont possibles dans le christianisme, mais avec une certaine mesure. Le christianisme est toujours entre deux écueils : un retour vers l'idolâtrie (c'est ce qui a lieu en Italie où la madone d'un village est pour les habitants une véritable divinité) et la destruction de toutes les images, réaction antipaïenne, qui ramènerait au judaïsme. L'opposition de ces deux tendances exagérées produisit, au huitième siècle, la lutte des iconoclastes et de leurs adversaires. A l'époque de la réforme, d'autres iconoclastes sont venus combattre, on peut le dire en parlant de certains excès, d'autres *iconolâtres*. Je ne suivrai pas dans tous ses détails l'histoire des iconoclastes à Constantinople ; il suffira de rappeler que l'empereur Léon l'Isaurien déclara une guerre à mort aux images, voulut faire jeter hors des églises et briser par le marteau toutes les représentations figurées ; que cette tentative violente, provoquée par le culte superstitieux de la multitude et

surtout des moines pour les images, souleva contre Léon la multitude et les moines ; que cette lutte eut beaucoup de vicissitudes, fut mêlée au choc des partis et aux menées des prétendants ; que l'on se servit, pour arriver au trône ou s'y maintenir, de l'appui des iconoclastes ou de la fureur de leurs ennemis, à tel point que l'un des deux partis leva une armée, équipa une flotte et vint assiéger Constantinople. Il y avait là pour les Grecs autre chose qu'une question théologique ; derrière cette querelle était une renaissance de l'idolâtrie et une dernière résurrection de l'art antique. Un grand nombre de ces moines si ardents défenseurs des images étaient peintres, et combattaient pour elles, animés à la fois par l'enthousiasme religieux et le fanatisme de l'art ; des légendes naissaient parmi le peuple, sous l'influence de la persécution ; et quand un prince iconoclaste avait fait couper les mains ou arracher les yeux à un pauvre moine, coupable d'avoir peint une Vierge ou un Christ, le peuple racontait que la Vierge elle-même était venue rendre à ce moine les mains ou les yeux. En un mot, à Constantinople la querelle des iconoclastes et de leurs adversaires se rattachait à toutes les habitudes de l'imagination grecque.

Il y eut deux conciles en deux sens opposés : le premier, tenu à Constantinople en 754, proscrivit complétement les images; la peinture y fut traitée de *blasphème*. Si cette manière de voir eût triomphé, c'en était fait de l'art chrétien. Nous n'aurions ni les *madones* de Raphaël ni *le Jugement dernier* de Michel-Ange.

Déjà, au sixième siècle, un évêque de Marseille nommé Serenus, indigné des hommages outrés que ses fidèles rendaient aux images, les avait brisées. Le pape Grégoire Ier, avec une grande sagesse, s'était élevé contre l'intempé-

rance de ce zèle et contre la superstition qui l'avait provoquée [1]. L'excès de la même superstition fit naître au septième siècle la réaction iconoclaste. Il paraît que les Musulmans ne furent pas étrangers à la formation de cette nouvelle hérésie. On sait qu'ils ont conservé, dans son intégrité, l'horreur qu'avait le judaïsme pour toute espèce de représentation figurée ; ils voient dans les images un signe d'idolâtrie, et sont très-énergiquement iconoclastes. Ce furent, dit-on, leurs railleries qui excitèrent les empereurs à s'armer contre la frénésie des images. Après le règne de l'iconoclaste Constantin, vint le règne de la célèbre Irène. 780-802 Irène, menacée par les ennemis que lui avaient faits ses crimes, avait besoin d'un appui ; elle le chercha auprès des partisans des images. Elle parvint, par l'adresse de sa politique, à détacher les principaux chefs et à les gagner : bientôt ils furent les plus zélés du parti contraire ; bientôt, par une de ces révolutions de cour dont nous avons déjà vu l'influence sur la querelle de l'arianisme, les iconoclastes furent renversés, et leurs adversaires triomphèrent, en 785, dans un concile qu'on appelle le second concile de Nicée.

L'Église romaine, qui, au temps de Grégoire I[er], s'était prononcée avec modération sur la question des images, avait fini par prendre leur parti avec une exagération que ne partagea point Charlemagne, et, sous un tel chef, l'Église franque se posa dans cette attitude de demi-indépendance et d'opposition modérée qui a toujours honoré l'Église gallicane, depuis saint Irénée jusqu'à Charlemagne, et depuis Charlemagne jusqu'à Bossuet.

L'empereur d'Occident prit une part active à cette dis-

[1] *Opus Caroli contra synodum*, l. II, c. 23.

cussion née dans l'empire d'Orient. Il assembla le concile de Francfort, où les conclusions du concile de Nicée furent anathématisées. En outre, il écrivit à ce sujet ou fit écrire un ouvrage qui porte son nom. Alcuin était en Angleterre quand les *livres Carolins* furent publiés, et personne n'était en état de le remplacer auprès du roi. Quelle que soit la plume qui l'ait rédigé, ce traité l'a été par l'ordre et sous l'inspiration de Charlemagne, dont il contient la pensée, la profession de foi. Au reste, l'homme qui revoyait l'ouvrage d'Alcuin contre Félix d'Urgel, l'homme qui adressait aux évêques des questions sur le baptême et, quand les réponses étaient incomplètes, demandait un supplément [1], a bien pu prendre une part active et directe à ce grand débat de Rome et de Constantinople. Charlemagne s'établit comme médiateur entre les deux avis extrêmes avec une impartialité remarquable. Mais toutes les fois qu'on cherche à faire prévaloir une opinion moyenne [2] sur deux opinions contraires, il est bien difficile que l'on n'incline pas d'un côté plus que de l'autre. Évidemment Charlemagne est moins éloigné des iconoclastes que de leurs adversaires. Il est plus indulgent en parlant du concile de Constantinople qu'en parlant du second concile de Nicée, favorable aux images ; pour désapprouver le premier, il se sert d'expressions modérées, comme *imprudence ;* pour condamner le second, il prodigue les mots de *démence*, d'*absurdité.*

Charlemagne se donne positivement pour l'auteur de ce traité. Il dit l'avoir entrepris avec l'aide de quelques pré-

[1] Fleury, *Hist. eccl.*, l. XLVI, c. 1.

[2] Quæ duo mala cum alterutrum sibi contraria sint, et a recto tramite remota, restat nobis ut viam regiam secundum apostolum gradientes, neque ad dexteram neque ad sinistram declinemus. L. II, c. 31.

lats de son royaume[1]. On le reconnaît aux attaques personnelles par lesquelles il ouvre la discussion. Il relève avec vivacité et confond par l'Écriture les locutions arrogantes qu'avaient employées l'empereur de Byzance et sa mère en écrivant au pape[2]. Ils s'étaient permis de dire : *Dieu qui règne avec nous*, *Dieu nous a choisis*, *nous te demandons ou plutôt Dieu te demande*, etc. Charlemagne réprouve avec hauteur ces formules ambitieuses de la chancellerie byzantine. Avant de passer aux questions de dogme, il veut vider cette question de prérogative. L'empereur d'Occident ne souffrira point que l'empereur d'Orient se place au niveau de la divinité. Le sujet et le ton de ces premiers chapitres montrent assez que Charlemagne a mis la main au *Traité sur les images*.

La plus grande partie du livre est consacrée à combattre certaines applications que les Orientaux avaient faites de divers passages de l'Écriture au culte des images. En général, cette réfutation est victorieuse, car presque toujours les passages en question ont été détournés de leur véritable sens et souvent de la manière la plus bizarre. Mais, au lieu de se borner à le rétablir, Charlemagne se perd à son tour dans le sens allégorique, anagogique, tropologique. Les Pères avaient donné l'exemple de ces interprétations multiples[3], et la théologie, à son premier réveil, rentrait dans cette voie aventureuse et facile. Charlemagne ne fait point de distinction entre l'adoration et le culte : il réprouve l'un et l'autre[4]. Cependant il ne proscrit point les

[1] Quoniam regni gubernacula Domino tribuente suscepimus. P. 4, édition de 1549.

[2] L. I, c. 2.

[3] *V.* Saint Ambroise, t. Ier de cet ouvrage, p. 384 et suiv.

[4] L. II, c. 21. Quod non sit contra religionem christianam non colere et non adorare imagines.

images, il dit positivement, et à plusieurs reprises, qu'on peut les faire entrer dans la décoration des églises[1], mais que leur seule destination est de rappeler les histoires sacrées qu'elles retracent, et d'instruire par les yeux le vulgaire trop grossier pour bien comprendre la parole divine. Saint Paulin se proposait un but pareil, quand il couvrait de peintures les murailles de la basilique de Nola. Ainsi pensait également le pape Grégoire I[er]. Telle fut, ce semble, la tradition primitive de l'Église.

Après l'Écriture viennent les ouvrages des Pères, dont abusent, suivant Charlemagne, les partisans des images. Et sur ce point, il s'efforce de redresser leurs erreurs, comme au sujet de la Bible. Il paraît qu'il n'y avait alors de bien connus en Occident que saint Augustin et saint Ambroise; ils sont constamment cités. Pour Grégoire de Nysse, l'auteur du traité dit tout net que ce père n'ayant pas été traduit en latin, il ne le connaît pas[2].

Le restaurateur des lettres se complaît aussi à montrer en plusieurs endroits, que les figures de rhétorique et même leurs dénominations grecques lui sont familières. Il attaque ses adversaires, non-seulement sur la foi, mais sur le style, et leur reproche, outre leurs hérésies, les barbarismes et les soléeismes de leur langage[3]. Parmi les auteurs profanes, il cite Cicéron, Macrobe, Apulée, Platon, Aristote. Enfin, dans une énumération curieuse des

[1] Imagines vero, omni sui cultura et adoratione seclusa, utrum in basilicis propter memoriam rerum gestarum et ornamentum sint, an etiam non sint, nullum catholicæ fidei afferre poterunt præjudicium. Quippe cum ad peragendum nostræ salutis mysteria nullum penitus habere officium noscantur. L. II, c. 21.

[2] Dum... Gregorii Nysseni episcopi et vita nobis et prædicatio sit ignota. L. II, c. 27.

[3] L. III, c. 9, p. 230.

sujets retracés ordinairement par la peinture, il montre une connaissance très-étendue de la mythologie antique[1].

Bien que le pape Adrien eût accueilli favorablement les conclusions du second concile de Nicée en faveur des images, Charlemagne a toujours soin d'opposer l'Église romaine à l'Église grecque. Il place la première au-dessus de toutes les autres, et témoigne pour elle le plus grand respect[2], ce qui ne l'empêcha pas de suivre une ligne assez différente de celle que suivit Adrien. On peut s'en convaincre en lisant la longue lettre que ce pape écrivit à Charlemagne, et dans laquelle il énonce, sur presque tous les points, une opinion contraire à l'opinion du monarque : Charlemagne ne tint aucun compte de ces observations. On ne peut nier qu'en attaquant le culte des images, Charlemagne ne traçât de loin la route où les réformateurs se précipitèrent depuis avec tant d'emportement. Ceux qui voulaient ramener l'adoration de Dieu en esprit et en vérité, auraient applaudi à cette pensée : « La beauté de la maison de Dieu brille, non par les images matérielles, mais par les vertus spirituelles[3]. » Ils auraient applaudi encore plus à ces paroles vraiment éloquentes : « Qu'elle est misérable la mémoire de ceux qui, pour penser au Christ qui ne doit jamais cesser d'être présent au cœur des justes, ont besoin de la contemplation d'une image ; qui ne peuvent posséder la présence du Christ s'ils ne voient sa figure peinte sur la muraille ou représentée de quelque autre manière. De la part de ces hommes, on peut craindre que si, dans une maladie, ils perdaient la vue, ou si par un accident ils étaient privés de toute image,

[1] L. III, c. 23.
[2] L. I, c. 6.
[3] L. I, c. 29.

ils oublieraient entièrement le Christ qu'ils devraient avoir sans cesse devant les yeux... Pour nous chrétiens, nous ne devons pas chercher la vérité dans des tableaux et des figures, nous qui contemplons d'un regard sans voile la majesté de Dieu, qui nous élevons de clartés en clartés jusqu'à lui ; nous qui, au moyen de l'espérance, de la foi, de l'amour, arrivons jusqu'à la vérité par le Christ qui est la vérité même[1]. »

Aussi, l'évêque Jean du Tillet, qui, le premier, publia les *livres Carolins*, se crut-il obligé de cacher son nom sous le pseudonyme d'Eli Phili, et fut-il plus tard soupçonné de calvinisme. On a nié l'authenticité de cet ouvrage, on a prétendu qu'il avait pour auteur quelque réformé du seizième siècle ; mais il suffit de le lire pour s'assurer qu'il est du temps de Charlemagne, et contient sa pensée.

Charlemagne, le champion et l'oint de la papauté, a donc, sur un point important, devancé le protestantisme ; le Germain Charles a devancé le Germain Luther. En parcourant l'histoire de la théologie au neuvième siècle, nous verrons que l'impulsion donnée par Charlemagne, en même temps qu'elle a enfanté une renaissance passagère, a produit dans un coin de l'Église une réforme anticipée ; renaissance et réforme, deux faits qui s'appellent et se suscitent constamment l'un l'autre dans l'histoire moderne.

On trouve aussi dans le *Traité sur les images* un commencement d'exégèse. L'auteur en appelle tour à tour au texte latin de la Bible, au texte grec et même au texte hébreu[2], qu'il dit être la source la plus pure. Charlemagne était plus avancé au huitième siècle que ces prêtres catholiques du seizième, qui disaient : « On a inventé une cer-

[1] L. IV, c. 2.
[2] L. I, c. 13. Et in hebraica veritate cui potissimum adhibenda fides est.

taine langue qu'on appelle le grec; elle rend hérétiques ceux qui l'apprennent, et, quant à l'hébreu, il est reconnu que ceux qui le savent deviennent tous juifs. »

Les *livres Carolins* méritaient de nous arrêter. On ne rencontre pas tous les jours sur son chemin un controversiste qui s'appelle Charlemagne.

Mais l'œuvre véritable du grand empereur ne se compose pas seulement des livres qu'il a écrits ou ordonné d'écrire, elle se compose surtout des institutions qu'il a fondées, des écoles qu'il a ouvertes, des hommes qu'il a appelés à lui ou créés, de tout ce qu'il a fait pour la civilisation et les lumières dans un temps de barbarie et de ténèbres. Voilà ce qui justifie cette épithète de Grand unie pour toujours à son nom, de manière à n'en pouvoir être séparée et à former ce mot de *Charlemagne*, moitié germanique, moitié latin; nul autre ne pouvait mieux exprimer la destinée de l'homme qui fut à la fois si Germain par le cœur et si Romain par l'intelligence.

Pour achever d'apprécier Charlemagne, me sera-t-il permis de le comparer à ses pairs? Il y a quatre noms dans l'histoire qui me semblent dépasser tous les autres. Ces noms sont Alexandre, César, Charlemagne et Napoléon. Alexandre, parti d'un petit royaume du nord de la Grèce, avait conquis l'Asie à trente-six ans; César, écrivain et orateur accompli, grand politique et grand capitaine, semble avoir reçu tous les dons que le sort peut accorder à un homme. Napoléon, le plus étonnant par sa destinée, de lieutenant d'artillerie devint, en peu d'années, maître d'une partie de l'Europe; il perdit cet empire et le reprit, puis le perdit de nouveau pour aller mourir sur un rocher. Charlemagne a fait des conquêtes moins vastes que celles d'Alexandre, il n'était pas doué comme

César, mais il a été un parvenu encore plus extraordinaire que Napoléon; car il s'est élevé, lui, non pas d'un rang obscur au rang suprême, mais (ce qui est bien plus!) de la barbarie à la civilisation. Tous quatre ont une tache de sang sur leur gloire : Alexandre, les morts de Parménion et de Philotas; César, ses atrocités dans la Gaule; Napoléon, le meurtre du duc d'Enghien et une cruelle indifférence pour la vie des hommes; Charlemagne, l'égorgement de cinq mille Saxons. Voilà ces grands hommes avec ce qu'ils ont eu de bon et de mauvais : on peut choisir. Mais il me semble que si le genre humain avait à distinguer parmi eux et à donner des places à ces émules d'immortalité, le genre humain prononcerait d'après ce qu'ils ont fait pour lui. Jugés à ce point de vue, les deux plus grands sont certainement Alexandre et Charlemagne, car tous deux ont agi uniquement dans le sens de la civilisation. Alexandre a hellénisé l'Orient, Charlemagne a latinisé l'Occident. Aussi l'humanité n'a pas été ingrate envers ses bienfaiteurs, et ces deux noms, plus que tout autre, ont resplendi de l'auréole des légendes et des chants populaires. César a moins fait pour le monde et plus pour lui-même. Il est tombé au moment où il détruisait la constitution de son pays. Cependant, après sa mort, la révolution funeste, il est vrai, mais inévitable, qu'il avait hâtée, s'est accomplie; son action était donc dans le sens de l'avenir si elle n'était dans le sens du progrès. On ne peut en dire autant de celle de Napoléon, quelque éblouissante qu'elle soit. Une réforme des lois, admirable dans son ensemble, mais en quelques points incomplète, la régularité de l'administration avec les inconvénients du centralisme, certaines idées de la Révolution portées à l'étranger par la main qui les étouffait au dedans, un prodigieux éclat jeté

sur le nom français, et qui a survécu à de grands revers ; voilà tout ce qu'aura laissé tant de puissance et tant de gloire. L'empire de Napoléon, aussi artificiel que celui de Charlemagne, ne pouvait pas plus se maintenir après lui, et il ne nous reste pas un pouce de terrain de toutes ses conquêtes. Que reste-t-il des traditions du gouvernement impérial? Rien de bon, je le crains, pour la France, et des commencements d'amélioration pour l'Europe. Il reste bien plus de Charlemagne, car le mouvement qu'il a imprimé dure encore. La lumière qu'il a rallumée ne s'est jamais éteinte[1] et ne s'éteindra qu'avec le soleil. Sa grandeur, c'est d'avoir travaillé pour les siècles futurs et d'avoir poussé la société moderne dans les voies où elle devait marcher. Napoléon, au contraire, a presque toujours résisté au mouvement du siècle. Il a voulu être la digue qui arrête au lieu d'être le fleuve qui porte. L'avenir aura trois choses : l'égalité, la liberté et la paix; du moins nous marchons vers ce triple but. Qu'a fait Napoléon pour l'atteindre ? Il a trouvé l'égalité fondée par la Révolution : il l'a conservée contre son instinct, mais en l'altérant par des tentatives aristocratiques, en la dégradant par le despotisme ; la liberté, il l'a anéantie ; la paix, il ne l'a pas connue. Ses immenses facultés ont donc été surtout au service de ce qui doit périr. Tant qu'il y aura de la mémoire chez les hommes, ils se souviendront de ce mortel extraordinaire et s'inclineront à son nom ; mais à mesure que l'humanité connaîtra mieux ses fins, elle s'attachera toujours davantage à ceux qui les ont servies. Elle aura des hommages pour les ambitieux de génie comme César et

[1] J'essayerai d'établir dans cet ouvrage que l'influence de Charlemagne n'a pas péri au dixième siècle, mais a traversé les ténèbres de ce siècle et s'est continuée jusqu'au douzième.

Napoléon, mais elle aura un culte pour les civilisateurs comme Alexandre et Charlemagne.

Alors on pensera peut-être à élever un monument au père des lettres modernes. L'Allemagne et la France se disputent Charlemagne ; j'ai parcouru l'Allemagne et la France, et je n'ai pas trouvé sa statue. Je la voudrais quelque part vers le Rhin, entre les deux pays ; je voudrais que sur le piédestal fussent gravées des scènes de la vie barbare ; qu'aux pieds de Charlemagne fussent entassés pêle-mêle les trophées de ses chasses et ses instruments d'astronomie, ses capitulaires et les chants nationaux qu'il avait recueillis, ses écrits théologiques et sa grammaire franque ; je voudrais qu'on plaçât la couronne impériale sur sa blonde et flottante chevelure, qu'on aperçût le vêtement de peau de loutre sous son manteau de pourpre, qu'il s'appuyât contre une croix et tînt, dans ses mains, un glaive et un livre.

CHAPITRE IV

ALCUIN

Étrangers appelés par Charlemagne. — Il trouve Alcuin en Italie. — Premier séjour d'Alcuin auprès de Charlemagne. — Sa carrière théologique. — L'adoptianisme. — Il devient abbé de Tours. — École de Tours. — Système de l'enseignement d'alors. — Trivium, quadrivium. — Copie de manuscrits. — Son importance. — Obstacles que rencontre Alcuin. — Ses œuvres. — Vestige de la poésie anglo-saxonne. — Alcuin considéré comme prêtre et comme homme.

Charlemagne avait préparé l'avenir par des institutions; mais, dans le présent, il lui fallait ce qui s'improvise encore moins que les institutions, des hommes; il n'en trouvait pas autour de lui, et il ne pouvait en trouver. Comment se seraient-ils formés avant les écoles? Charlemagne fut donc obligé d'aller chercher des hommes là où il pouvait y en avoir. Aussi presque tous les savants qui ont illustré son règne sont des étrangers.

Pour qu'il pût naître dans notre pays de tels personnages, il fallait que les établissements fondés par Charlemagne, les écoles qu'il avait créées, l'impulsion régénératrice qu'il avait donnée à l'enseignement, eussent produit tous leurs résultats; c'est ce qui eut lieu dans le siècle suivant, dans le neuvième siècle. Jusque-là ceux qui cultivèrent les lettres dans notre pays étaient venus du dehors. C'étaient Leidrade, évêque de Lyon, né dans la Norique, le Lombard

Paul Warnfried, enfin le plus grand de tous, celui qui nous occupera d'abord, l'Anglo-Saxon Alcuin.

Il en était de l'empire franc d'alors, comme il en était de l'empire russe dans le siècle dernier, quand des savants allemands ou français remplissaient presque entièrement les cadres de l'académie de Saint-Pétersbourg.

Charlemagne se trouvait un peu dans la situation de Pierre Ier. Avant lui, presque tous les pays de l'Europe occidentale étaient plus avancés que la France, et, on peut le dire sans vanité nationale, un tel état de choses est une véritable anomalie dans l'histoire de la civilisation. Il en fut pourtant ainsi à l'époque de la barbarie et de la décadence mérovingienne. Alors la France fut éclipsée par l'Espagne, par l'Italie, par l'Angleterre. L'Espagne eut, au sixième siècle, Isidore de Séville. En Italie, après Boëce et Cassiodore, ces derniers représentants de l'antiquité, au moment où elle vient expirer au seuil des temps modernes, deux grands papes s'élevèrent, saint Léon et saint Grégoire. Plus tard, tandis que les ténèbres les plus épaisses couvraient la Gaule, l'Angleterre produisit Bède le Vénérable, célèbre par l'étendue de ses connaissances. La France n'avait rien de pareil.

Charlemagne replaça l'astre égaré de la civilisation moderne à son véritable foyer. Mais quel pays pouvait lui fournir les instruments de ses desseins? L'Espagne, envahie par les Arabes, n'en était plus au temps d'Isidore de Séville; l'Italie, occupée en partie par les Lombards, était tombée presque au niveau de la Gaule. Encore imposante par ses monuments, riche en manuscrits, elle était pauvre en écrivains. Cependant on ne doit pas oublier l'Italie, quand on parle des hommes empruntés à l'étranger par Charlemagne. Il faut joindre à Paul Warnfried, qu'on

nomme aussi Paul Diacre, Pierre de Pise, dont on ne sait presque rien, sinon qu'il enseigna la grammaire à Charlemagne[1]. Quant à Paul Diacre, il fut fait prisonnier dans la guerre contre Didier. Butin de la victoire, Charlemagne, qui conquérait des savants comme des royaumes, le ramena avec lui dans son empire. Paul demeura fidèle de cœur à sa nation et à son roi, et, comme ces sentiments excitaient contre lui l'animosité de la cour de Charlemagne, le Lombard répondit noblement qu'il les conserverait toujours. Les leudes francs, irrités de l'attachement de Paul pour son pays, proposaient de lui couper les mains et de lui arracher les yeux. A quoi Charlemagne répondit : « Dieu me préserve de traiter ainsi un tel historien et un tel poëte. » Paul n'était ni un grand historien ni un grand poëte ; mais il était un homme instruit, et le respect de Charlemagne pour l'instruction dans la personne de Paul contraste énergiquement avec la barbarie de ceux qui voulaient le punir si brutalement de ses sentiments patriotiques.

La France, sous Charlemagne, rendit à l'Italie ce qu'elle en avait reçu. Paulin, évêque d'Aquilée, était né en Austrasie ; un autre Franc, nommé Autpert, alla, jusqu'au fond du duché de Bénévent, cultiver les lettres dans un monastère. Il paraît y avoir été victime du parti lombard, qui, ayant à sa tête un chef nommé Poton, opprimait le parti franc. Ainsi les deux peuples germaniques qui se disputaient l'empire de l'Italie avaient aussi des représentants de leur cause et de leurs luttes dans la solitude des monastères.

L'Angleterre donna Alcuin à Charlemagne, c'est-à-dire l'homme qui, après lui, a exercé la plus grande influence sur

[1] Einhardi *Caroli Magni Vita*, c. 25.

la renaissance des lettres au neuvième siècle, qui a été, on peut le dire, le lieutenant et l'aide de camp de Charlemagne dans sa glorieuse campagne contre la barbarie; Alcuin, qui, à ce titre, bien qu'Anglo-Saxon de naissance, doit trouver une place, et une place distinguée, dans l'histoire littéraire de notre patrie.

L'Angleterre était, à la fin du huitième siècle, le pays le plus cultivé de l'Europe. Cette culture avait deux sources : d'abord la vieille Église d'Irlande, dont les monastères étaient célèbres dès le cinquième siècle, et dont les plus antiques origines se rattachaient à l'Église grecque; ensuite l'Église saxonne, romaine d'origine, et créée par le pape Grégoire. L'Église anglo-saxonne elle-même, en vertu de cette destinée qui place la Grèce au berceau de toute civilisation, avait eu pour fondateur un Grec, un homme de Tarse, un compatriote de saint Paul, nommé Théodore, qui était venu de Rome en Angleterre, et y avait apporté certains livres grecs, entre autres Homère et Josèphe. Du sein de l'Église anglo-saxonne sortirent le célèbre Bède, à la fois théologien, dialecticien, astronome; Egbert, son disciple; Aelbert, disciple d'Egbert et maître d'Alcuin, enfin Alcuin lui-même, qui fut le Bède de la Gaule.

Alcuin, né en 735, année de la mort de Bède, fut élevé à York, dans la plus renommée des écoles de l'Angleterre. On y enseignait à la fois les lettres ecclésiastiques et ce qu'on appelait les arts libéraux, c'est-à-dire les sciences profanes, la grammaire, la rhétorique, la jurisprudence, la poétique et l'astronomie. Chacune de ces connaissances était peu étendue, comme on peut croire, mais leur ensemble formait un corps de sciences indépendant de la théologie proprement dite.

Alcuin sortait d'une famille noble chez les Saxons, et

illustre à plusieurs titres. Il était parent de saint Wilbirod, un de ces apôtres martyrs que l'Angleterre envoya dans la Germanie sur les traces de saint Boniface. Saint Wilibrod descendait d'Hengist, le premier des chefs saxons qui conquirent la Grande-Bretagne, et Hengist prétendait descendre d'Odin. Le pacifique Alcuin ne se doutait pas de cette illustration mythologique; satisfait d'être le parent d'un saint martyr, il ne connaissait pas le dieu guerrier père de la race à laquelle il appartenait. Alcuin, encore adolescent, fit le voyage de Rome. Puis il revint dans son pays. Il retourna une seconde fois à Rome, en 780. Ce fut dans ce dernier voyage qu'il rencontra Charlemagne à Parme, et cette rencontre décida de toute sa destinée. Charlemagne eut bientôt compris que le sort lui envoyait l'homme dont il avait besoin, et il engagea Alcuin à le suivre en Gaule. Alcuin, qui était venu en Italie chercher le pallium pour l'archevêque d'York, voulut avant tout accomplir sa mission, et commença par retourner en Angleterre. Mais en 782 il était en France avec quelques disciples et des livres.

A partir de ce moment, Alcuin fut, pendant un certain nombre d'années, attaché au palais de Charlemagne, remplissant auprès de lui et auprès de sa famille le rôle d'un conseiller littéraire, d'un directeur théologique. Il présidait aux études du roi, de ses fils, de ses filles et de sa sœur Gisla. Alcuin, émerveillé du zèle que mettait Charlemagne à s'instruire lui-même avant d'instruire son peuple, disait que, si tout le monde était semblable à ce monarque, on ferait bientôt de la France une nouvelle Athènes[1].

Les années qui suivirent la venue d'Alcuin en France

[1] Alc. *op.*, ep. 75.

furent les plus rudes et les plus belliqueuses de la carrière de Charlemagne. Ce fut alors qu'il soutint la guerre la plus vive contre les Saxons ; ce fut alors qu'il eut à combattre tantôt les Slaves sur l'Elbe, tantôt les Avares sur le Danube, tantôt les Lombards aux confins de la Pouille. Durant ces années si remplies par la guerre, Charlemagne trouvait le temps d'édifier Alcuin par son zèle pour l'étude; Alcuin, dont l'influence se manifeste dans cette période par la célèbre circulaire de 787, qui fonda en France tout l'avenir de l'instruction et des lettres.

Le docte Saxon ne se regardait point comme à jamais établi en Gaule; il se considérait toujours comme sujet du roi de Northumbrie. Enfin Charlemagne, qui voulait se l'attacher définitivement, lui permit d'aller demander à son roi et à son évêque l'autorisation de demeurer en France. Il l'obtint d'une manière, à ses yeux, encore provisoire, et revint en 788, chargé par le roi Offa d'une mission diplomatique, dont il s'acquitta très-bien. Vers l'an 790, commence la carrière théologique d'Alcuin ; elle fut remplie presque tout entière par ses combats contre l'adoptianisme.

L'adoptianisme était, comme le nestorianisme et l'arianisme, le résultat d'un certain effort de l'esprit pour arriver, non pas à faire comprendre parfaitement, mais à rendre moins inaccessible à la raison humaine un des principaux mystères du dogme catholique, le mystère de l'incarnation.

L'arianisme fut le premier pas dans cette voie ; ceux qui y marchèrent s'efforcèrent avec plus ou moins d'énergie, selon que la fraction du parti arien à laquelle ils appartenaient était plus ou moins audacieuse, d'établir une distinction de substance, ou au moins une subordination d'existence entre la première et la seconde personne de la

Trinité. Le nestorianisme, par un autre chemin, tendit au même but. Il distingua non plus deux substances, mais deux personnes dans le Christ. Enfin l'adoptianisme ne fut, à bien dire, qu'un nestorianisme timide. Il devait son nom à cette idée, que le Christ, engendré en tant que fils de Dieu, en tant que fils de David et né de Marie, avait été *adopté* par Dieu.

Par là, on séparait la personne divine de la personne humaine. Envisagé sous un de ces aspects, le Christ n'était plus qu'un homme. Voilà donc, encore cette fois, une tentative de rationalisme; tentative indirecte, mais dangereuse, qui allait à ébranler la notion essentielle du mystère. Opposez à cela l'énergique unité du dogme catholique; écoutez saint Augustin s'écrier : Celui qui marche sur la terre est dans le ciel (*est in cœlis, qui ambulat in terra*).

Ceux qui professaient l'adoptianisme avaient soin de relever les passages de l'Évangile ou des Épîtres de saint Paul, dans lesquels il est dit que Dieu est dans le Christ ou avec le Christ : ils faisaient remarquer que, dans ces passages, Dieu et le Christ sont distincts et non identiques. Or, cette considération de la non-identité de Dieu et du Christ peut, de distinction en distinction, entraîner au pur déisme.

L'adoptianisme ne naquit pas dans la Gaule; la culture que Charlemagne y avait introduite n'avait pas porté encore assez de fruits pour pouvoir donner naissance à ce mouvement des esprits qui produit les discussions et les controverses. La Gaule emprunta son hérésie, comme elle emprunta, dans le même temps, à différents pays étrangers les hommes distingués qui lui manquaient.

Un évêque de Tolède nommé Élipand, et un évêque d'Urgel nommé Félix, aux deux extrémités de la Péninsule,

levèrent l'étendard de l'adoptianisme et rallièrent à cette opinion la grande majorité des évêques espagnols. On peut s'étonner que tant de vie théologique subsistât en Espagne sous le joug des Arabes, vers la fin d'un siècle dont les premières années avaient vu la conquête de l'islamisme. Un tel fait montre, d'une part, quelle était la tolérance musulmane, et, de l'autre, à quel point le christianisme avait pénétré cette terre, qui est restée toujours si opiniâtrément chrétienne. Au reste, il n'est pas surprenant qu'un tel pays produise alors des opinions hétérodoxes. Déjà, avant la conquête, l'Espagne, qui avait quitté l'arianisme, n'en était pas moins assez peu soucieuse de ce qui se passait au dehors, et s'en référait plus volontiers à ses grands conciles de Tolède, qu'aux décisions de Rome ou de Constantinople. Quand la conquête arabe l'eut tout à fait séparée du reste de l'Europe, dans cette espèce d'abandon de toute la chrétienté elle dut s'enfoncer toujours plus dans son isolement, et en vint à se distinguer par un certain nombre d'opinions et d'usages qui lui étaient particuliers. Sa liturgie, sous la domination arabe, fut tout à fait différente des autres liturgies de l'Église occidentale. Son rit national, et qui porte le nom de mozarabique, lutta, comme on sait, durant plusieurs siècles, contre le rit romain, et finit par être vaincu en champ clos; car dans la chevaleresque Espagne, les querelles théologiques devaient se vider dans un tournoi[1].

Ce fut donc dans cette Espagne, tellement séparée de l'Europe chrétienne, que naquit l'adoptianisme. De là il ga-

[1] Des différences de dogmes se rattachaient à cette différence, en apparence peu importante, de rit et de liturgie. Élipand cite, à l'appui de l'expression *adoptivus*, fondement de son hérésie, la messe de Tolède, où se trouve cette expression. Alc. *op.*, p. 872.

gna les provinces méridionales de la Gaule, et Félix, dont l'évêché se trouvait près de la frontière, fut un intermédiaire naturel entre l'Église espagnole et l'Église gallo-franque. Le novateur, condamné au concile tenu en 790 à Ratisbonne, parut se convertir; mais, quelques années après, il revint à ses opinions.

Alcuin était alors tout à fait fixé en France, et Charlemagne le chargea d'écrire contre Félix. Félix répondit de nouveau ; Alcuin répliqua ; enfin un autre concile assemblé à Aix-la-Chapelle, en 799, termina le débat en condamnant Félix d'Urgel et Élipand de Tolède.

Élipand, le premier fauteur de la doctrine de l'adoptianisme en Espagne, était, à cette époque, un vieillard de quatre-vingts ans, d'une extrême violence et d'un emportement extraordinaire.

Nous avons déjà vu le fanatisme espagnol apparaître d'une manière sinistre dans l'histoire du priscillianisme, et la première condamnation à mort pour fait d'hérésie portée à la requête de quelques évêques espagnols, malgré les protestations de plusieurs évêques gaulois. Le même fanatisme, qui semble inhérent à l'Espagne, se montre encore dans la véhémence et l'âcreté du langage qu'Élipand adresse à Alcuin. Alcuin écrivait ainsi à Félix : « Exhorte ton frère, le vénérable évêque Élipand, que je nomme avec amour, afin que, avec toi et la foule innombrable des saints, il monte jusqu'aux portes de la cité éternelle[1]. »

On reconnaît à ces paroles l'âme charitable et tolérante[2] d'Alcuin. Voici maintenant quel était le style

[1] Alc. *op.*, p. 787.

[2] Cependant Alcuin démentit une fois cette tolérance, en excitant Charlemagne à user de sa puissance temporelle pour dompter l'hérésie. Alc. *op.*, ep. 95.

épistolaire d'Élipand. D'abord, la suscription de sa lettre était ainsi conçue : « A très-révérend frère Albinus, diacre, non ministre du Christ, mais disciple de très-exécrable, et nommé par antiphrase *Beatus*, nouvel Arius..... S'il se convertit de l'erreur de sa route, salut éternel de la part du Seigneur; s'il refuse de le faire, damnation éternelle[1]. »

Le contenu de l'épître répondait à la violence de l'adresse. Après avoir appelé horrible et arrogante la lettre qu'il avait reçue d'Alcuin, et dont on vient de lire quelques lignes, Élipand terminait la sienne par ces paroles : « Cesse d'ouvrir en vain tes lèvres qui aboient contre les mystères du Christ; prends garde d'être, ce dont Dieu te préserve, ce Behemot, à qui les montagnes offrent des herbes pour aliment...; prends garde d'être un autre Arius; prends garde d'être un autre Nabazaredan, prince des cuisiniers, qui détruisit les murs de Jérusalem; prends garde de faire du très-glorieux prince Charles ce qu'Arius fit de Constantin, et qu'il pleure sur lui-même dans les siècles des siècles. »

Que ce langage est différent du langage indulgent et raisonnable d'Alcuin!

Au reste, Élipand n'était pas le seul Espagnol qui montrât tant de violence : ce Beatus qui, dans les montagnes des Asturies, soutenait l'orthodoxie catholique, comme les successeurs de Pélage y défendaient leur nationalité, et à qui Élipand écrivait : « Celui qui n'admet pas que le Christ a été adopté est un hérétique; qu'il soit exterminé; » ce Beatus répondait en menaçant ses adversaires de la fin du monde, de l'arrivée de Jésus-Christ, qui allait

[1] Alc. *op.*, p. 868.

venir pour les foudroyer : si bien que le peuple attendit tout un jour, dans le jeûne et dans les larmes, l'accomplissement des menaces de Beatus et le jugement du Christ.

Telle était la disposition des esprits en Espagne; et voici une lettre d'Alcuin[1], dont la douceur et la modération contrastent avec cette véhémence commune aux hérésiarques et aux orthodoxes espagnols : « La résistance seule fait l'hérésie; ne résiste pas en vain. La doctrine évangélique illumine le monde; attachons-nous à cette doctrine et prêchons-la fidèlement. Faibles hommes que nous sommes, venus à la fin des temps, qu'avons-nous de mieux à faire, que pouvons-nous imaginer de meilleur que de suivre la doctrine évangélique de toute l'ardeur de notre âme, avec la fermeté et la sincérité de la foi? N'inventons pas des noms nouveaux, ne proclamons rien d'inaccoutumé, ne faisons pas retentir à la gloire de notre nom une vaine louange par la nouveauté de quelques doctrines, afin de n'être pas trouvés répréhensibles en ce pour quoi nous avons voulu être loués. Mets ton espérance dans la très-sainte miséricorde de ton Dieu, et supplie nuit et jour ce Dieu de diriger les dernières heures de ta vie dans la voie de la vérité et la paix de la foi catholique, de peur que, si la sainteté de l'Église universelle te repousse, il ne te refuse le repos éternel dans son sein. »

Le début d'un autre écrit d'Alcuin contre Élipand est empreint de la même douceur; il y mêle un certain charme par l'emploi de quelques images gracieuses qui rappellent un peu le ravissant début du *Purgatoire*.

« Maintenant que l'Esprit-Saint gouvernant le vaisseau de notre discours, il parvient, du séjour retentissant des

[1] Alc. *op.*, p. 785.

disputes, au port d'une libre parole, que la lueur rosée de l'aurore céleste brille à nos yeux, et que des prés peints de mille couleurs nous apparaissent sur les collines fleuries du rivage, allons, à travers les champs fertiles *des Pères*, cueillir des fleurs et en composer pour notre tête, c'est-à-dire pour Jésus-Christ, la couronne de la vérité ecclésiastique. Et d'abord, parmi les aimables campagnes qui bordent le Jourdain, le cœur humble, l'oreille attentive, la tête penchée, baisant les vestiges sacrés du Sauveur, allons écouter le témoignage de la voix paternelle sur Notre-Seigneur Jésus-Christ, quand il fut baptisé dans les flots du fleuve très-pur par le bienheureux précurseur saint Jean. »

Félix, après avoir été condamné de nouveau par le concile d'Aix-la-Chapelle, se retira à Lyon. Agobard, évêque de cette ville, écrivit, pour le convertir, un traité dans lequel sont nettement exposées et réfutées énergiquement les opinions des évêques d'Urgel et de Tolède. Félix vécut encore longtemps sans être inquiété[1].

Revenons à la paisible carrière d'Alcuin, qu'agita seulement cette polémique contre l'adoptianisme, dans laquelle il montra tant de douceur et tant de charité.

Le désir qu'il conserva longtemps de retourner dans son pays devenait moins vif chez Alcuin, à mesure qu'il voyait ce malheureux pays, envahi par les Danois, ne présenter plus, comme auparavant, un asile pour les études; la France leur offrant, au contraire, un abri favorable, il finit par se décider, en 796, à y rester, et par s'attacher entièrement aux destinées littéraires de notre pays. En même temps il envoya un de ses disciples nommé Wizo en Angleterre, pour se procurer des copies de di-

[1] Il mourut en 818, quatre ans après Charlemagne.

vers livres qui lui manquaient encore. Alcuin commençait à vieillir; car il avait alors un peu plus de soixante ans; il voulut se retirer dans le monastère de Fulda; mais l'abbaye de Saint-Martin de Tours étant venue à vaquer, Charlemagne lui donna cet important monastère à conduire et à réformer. Dès lors Alcuin ne s'occupa plus que du soin de son abbaye et surtout de l'école de Tours, sur laquelle il répandit un si grand éclat; l'école de Tours qui se maintiendra avec honneur pendant la période suivante, et produira au onzième siècle un homme qui a joué un rôle remarquable dans l'émancipation de la théologie, le hardi Béranger. Nous avons, dans les lettres d'Alcuin, assez de détails pour nous former une idée exacte de ce qu'était l'enseignement dans l'école de Tours; on peut la considérer comme un type des écoles fondées par Charlemagne, puisqu'elle était la plus florissante et la plus célèbre.

Alcuin donnait un enseignement divers à ses divers élèves : « Aux uns, dit-il dans une lettre à Charlemagne[1], j'offre le miel de l'Écriture; je m'efforce de nourrir les autres des fruits de la subtilité grammaticale. Il en est que j'enivre du vin des sciences antiques; il en est un petit nombre que j'éclaire de la splendeur et de l'ordre des astres. » Ces phrases un peu recherchées nous apprennent quelles études étaient en vigueur dans l'école de Tours; outre la théologie, il est question de la grammaire et de l'astronomie. Alcuin n'excluait donc pas les connaissances profanes, et, à côté de la théologie, il fondait la science. Son enthousiasme pour elle lui a inspiré ces nobles paroles : « Tout passe; la science seule, immortelle comme l'âme, demeure. » Ailleurs il lui applique ce verset du Psalmiste:

[1] Ep. 38. On a cru cette lettre adressée à David, roi d'Écosse, parce que, suivant son usage, Alcuin y donne à Charlemagne le nom de David.

« Il élève l'humble et le pauvre de son fumier; » disant ainsi de la science ce que l'Écriture a dit de Dieu. Alcuin cite Ovide, Horace, Térence, Cicéron. L'antiquité lui est même tellement familière qu'on le voit, non sans quelque surprise, donner à ses correspondants les plus remarquables, à de savants évêques, à de doctes abbés, des noms bucoliques, comme Daphnis ou Damétas. Ainsi de graves ecclésiastiques portent des noms de bergers dans les académies italiennes. Alcuin fit plus; il adressa un jour à Adalard, abbé de Corbie, pour se plaindre de son silence, une épître dans laquelle se trouvait cette réminiscence assez étrange de la seconde églogue de Virgile :

Invenies alium, si te hic fastidit, Alexim.

Tu trouveras un autre Alexis si celui-ci te dédaigne.

Il fallait que la préoccupation des souvenirs classiques fût grande chez Alcuin, pour lui faire emprunter à Corydon les reproches qu'il voulait adresser à son confrère de Corbie.

Cependant Alcuin, au fond chrétien rigide, se montrait parfois sévère pour le paganisme; il ne voulait pas dans son école expliquer Virgile, qu'il lisait cependant et citait même, comme on vient de le voir, un peu hors de propos. Mais, ce que le maître n'osait pas faire, Sigulfe son disciple et son successeur, le permit. Ainsi la poésie antique, toujours suspecte à l'Église et d'abord repoussée par elle, finissait par la fléchir et venait prendre place auprès de la littérature sacrée.

L'enseignement, tel qu'il avait été organisé par Alcuin dans l'école de Tours, nous offre le premier exemple du système d'instruction suivi dans tout le moyen âge, et

qui avait pour base le trivium et le quadrivium, distribution des études déjà usitée dans les anciennes écoles des rhéteurs. Le trivium, ou éthique, avait pour objet la portion élémentaire du savoir, et comprenait trois arts : la grammaire, la rhétorique et la dialectique. Le quadrivium, ou physique, formait l'étage le plus élevé de la connaissance et renfermait l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. Tels étaient les sept degrés de la science humaine par lesquels on s'élevait à la science divine; les *sept voies* par lesquelles la philosophie aboutissait à la théologie. La philosophie était considérée comme une préparation, comme une initiation graduelle à la vérité religieuse. Le moyen âge a adopté l'école antique; seulement il l'a mise à l'ombre de la croix.

Cette marche de l'enseignement est aussi celle que suit Dante dans la *Divine Comédie*. Virgile, qui personnifie la science humaine, conduit le poëte toscan à travers tous les degrés de l'enfer et du purgatoire, où sont représentées les affections de la vie terrestre; et Béatrice, symbole de la science théologique, l'élève aux régions supérieures de la contemplation divine.

La copie des manuscrits excitait alors particulièrement la sollicitude de ceux qui s'appliquaient à faire revivre les lettres.

Dans l'école de Tours, il y avait une salle destinée à cet objet, et dans cette salle étaient placés des vers d'Alcuin[1], qui invitaient les copistes à la plus minutieuse exactitude, à ne pas mettre un mot pour un autre, à ponctuer avec soin. Cette attention extrême, donnée à la fidélité de la transcrip-

[1] Alc. *op.*, p. 211.

tion, a dicté certaines prières qu'on rencontre fréquemment dans les manuscrits de cette époque, et que l'auteur ou le copiste adresse à ceux qui, après lui, reproduiront le même livre, les suppliant, parfois les adjurant avec de violentes imprécations, de ne rien changer, de ne pas altérer une ligne. De semblables précautions étaient nécessaires. La copie des manuscrits jouait alors le rôle qu'a joué plus tard l'imprimerie. Et, de même qu'à la Renaissance les soins donnés aux premières éditions des chefs-d'œuvre de l'antiquité, à la correction, à l'exactitude des textes, ont rendu aux lettres un immense service; de même, au neuvième siècle, cette philologie des manuscrits a été précieuse, et le soin si minutieux que des hommes comme Alcuin ont pris de les transmettre et de les conserver dans leur intégrité est digne de nos respects.

De même aussi qu'au seizième siècle, des éditions de la Bible furent l'un des premiers produits de la philologie renaissante, ainsi Alcuin envoyait à Charlemagne une révision de l'Ancien et du Nouveau Testament[1].

Alcuin rencontra dans son entreprise de grandes difficultés, et il ne pouvait en être autrement. Charlemagne avait décrété l'instruction universelle; mais il fallait bien des efforts pour réaliser cette pensée du grand homme, et ces efforts laborieux font le plus grand honneur à ceux qui sont venus à bout de vaincre les obstacles nés de la grossièreté des temps.

Nous avons d'Alcuin un grand nombre de lettres intéressantes à divers égards. Elles renferment surtout des exhortations et des conseils; quelques-unes contiennent

[1] Alc. *op.*, ep. 103

certains détails curieux[1]. Parmi celles qui sont adressées à Charlemagne, il en est de touchantes par l'effusion quelquefois tendrement familière des sentiments paternels d'Alcuin.

Quand Charlemagne a été couronné à Rome empereur d'Occident, Alcuin, que la maladie avait empêché d'aller assister à ce grand spectacle, exprime en ces termes la joie que lui cause le retour du nouveau César[2] : « Chaque jour, avec un désir ardent et une oreille qui dévorait les paroles de tous ceux qui arrivaient, j'ai attendu des nouvelles de mon très-cher seigneur et ami David... Enfin, bien tardive a retenti la voix de ceux qui s'écriaient : Bientôt, bientôt il va venir; déjà il a franchi les Alpes, celui dont tu désires la vue avec tant d'ardeur. Et moi, d'une voix émue, je me suis écrié à plusieurs reprises : O Seigneur! pourquoi ne me donnes-tu pas l'essor de l'aigle, pourquoi ne m'enlèves-tu pas comme le prophète Habacuc, pour un jour, ou pour une heure du moins, afin que je puisse embrasser et baiser les pieds de mon ami très-cher; afin que je le voie, celui qui est pour moi préférable à tout ce que renferme le monde, afin que je contemple ses yeux perçants et que j'entende de sa bouche des paroles amies. »

Le ton de liberté affectueuse avec lequel le savant parle à l'Empereur les fait aimer tous deux.

Mais ces amitiés avec les puissants de la terre ne sont jamais à l'abri de quelques revers douloureux. Alcuin l'éprouva. Déjà vieux, il eut un démêlé avec Théodulfe,

[1] Il est plusieurs fois question dans les lettres d'Alcuin de la chasse au renard en Angleterre. Il tance Angilbert, qui regrettait les histrions bannis par Charlemagne.

[2] Alc. *op.*, ep. 101, p. 150.

évêque d'Orléans, au sujet d'un homme condamné par cet évêque et qui avait trouvé un asile à Tours, dans la basilique de Saint-Martin. Théodulfe se plaignit; Charlemagne, qui n'entendait pas raison en matière d'autorité et de gouvernement, écrivit au vieil Alcuin une lettre assez dure. Alcuin répondit par une lettre touchante, et mourut peu de temps après, en 804.

Alcuin a laissé quelques ouvrages qui se rapportent à diverses parties de l'enseignement : une grammaire, une rhétorique et une dialectique, toutes trois sous forme de dialogue; la première entre un Franc et un Saxon, la seconde et la troisième entre Alcuin lui-même et Charlemagne. Il n'y a guère de remarquable dans tout cela que la présence de la dialectique péripatéticienne traitée *ex professo* au huitième siècle. Alcuin a écrit un manuel de la pénitence, des commentaires sur la Genèse d'après les Pères, et, en particulier, d'après saint Augustin, saint Jérôme et saint Ambroise. De plus, il a composé un commentaire sur le Cantique des Cantiques, et l'a dédié à un évêque qu'il appelle *Daphnis*, et auquel il adresse de nombreuses spéculations sur les nombres, application bizarre de l'arithmétique à la théologie! De plus, il est auteur d'un commentaire sur saint Jean, entrepris à la demande des princesses Gisla et Rotrude, qui prennent les noms plus gracieux de Lucia et Colomba. Quant à la polémique d'Alcuin, j'en ai parlé à propos de l'adoptianisme; je ne séparerai pas ses vers de ceux des poëtes du neuvième siècle[1].

On a encore d'Alcuin quelques vies de saints, écrites pour différents monastères, et des traités philosophiques;

[1] Voy. ch. XI de ce volume.

l'un purement moral, sur les *Vertus et les Vices*, semble un fragment d'homélie entrecoupé de passages de l'Écriture ; l'autre traité, sur la nature de l'âme (*De animæ ratione*), est un peu plus remarquable par quelques intentions assez justes d'analyse psychologique. En somme, aucun des ouvrages d'Alcuin ne mérite une grande attention. Sa gloire n'est pas là ; sa gloire est d'avoir aidé avec zèle et succès à la rénovation des lettres et de l'intelligence, d'avoir servi la pensée civilisatrice de Charlemagne.

Dans tous ses ouvrages, Alcuin se montre l'homme de la science et de la culture latines. Cependant Alcuin, aussi bien que Charlemagne, était Germain d'origine ; le nom latin de Flaccus, prétentieusement emprunté à Horace, était porté par l'Anglo-Saxon *Alcuin*[1]. Ne restait-il donc en lui rien de germanique, et ne trouve-t-on dans ses œuvres aucun vestige de la vieille littérature anglo-saxonne ? Je crois en avoir surpris une trace curieuse dans un dialogue fort singulier entre Alcuin et Pépin, l'un des fils de Charlemagne. Ce dialogue est une espèce de catéchisme poétique, contenant un grand nombre de périphrases imaginées pour désigner tel ou tel objet. Ainsi, Alcuin demande : « Qu'est-ce que la tête ? » Et le jeune prince répond : « C'est le faîte du corps, » etc., périphrases qui sont tout à fait dans l'ancien goût germanique. Les peuples les moins avancés arrivent très-vite à cette recherche d'expression. On en a la preuve dans plusieurs monuments de la poésie primitive des Arabes. Il en est de même des anciennes littératures du Nord, et en particulier de la poésie scandinave. Les scaldes avaient l'habitude de ne jamais appeler les choses par leur nom et

[1] Alcuin a écrit une fois son nom dans toute sa dureté germanique, *Alchuin dicor ego*. Il se donne souvent le nom d'Albinus, surtout en vers.

d'inventer, pour désigner les objets les plus simples, des circonlocutions souvent fort compliquées. Dans ce qu'on appelle la seconde Edda, l'Edda en prose, tout un chapitre est consacré à des questions très-analogues à celles qu'Alcuin propose au jeune Pépin; en voici quelques exemples :

« Que sont les cheveux? — Le vêtement de la tête. — Que sont les doigts? — Les archets (*plectra*) des cordes. »

Cette périphrase est d'un scalde.

« Qu'est-ce que la mer? — Le chemin de l'audace. »

Celle-ci semble avoir été inventée par un pirate, comme l'étaient presque tous les scaldes, et portée en Angleterre à travers les flots.

Il est donc vraisemblable qu'Alcuin s'est rappelé les formules poétiques de quelques chants saxons qui avaient pu le frapper dans son enfance; la poésie anglo-saxonne a les plus grands rapports avec la poésie scandinave; elle fait usage de locutions semblables, et même, dans des poëmes anglo-saxons qui roulent sur des sujets bibliques, on retrouve ces périphrases empruntées à la mythologie scandinave par des auteurs chrétiens. Ainsi l'homme est appelé *fils du frêne*, parce que, d'après cette mythologie, le premier homme a été formé du tronc d'un frêne. Tout porte donc à penser qu'Alcuin a fait entrer dans son dialogue certaines réminiscences de sa poésie nationale, noyées parmi les jeux d'une littérature érudite.

Pour achever de caractériser Alcuin, je dois parler de lui comme prêtre et comme homme. Comme prêtre, Alcuin sortait de l'Église saxonne, créée de toutes pièces par la papauté, et qui lui fut si complétement dévouée; il partageait le dévouement sans bornes de son Église à l'Église de Rome. Malgré son attachement pour Charle-

magne, il plaçait le siége de saint Pierre au-dessus de la puissance impériale[1]. Quand le pape Léon, persécuté en Italie, vint en Gaule se plaindre à Charlemagne, Alcuin embrassa vivement la cause du pontife. Léon prétendait que, privé de la vue, il l'avait miraculeusement recouvrée. Charlemagne voulut savoir ce que pensait Alcuin d'un tel miracle en faveur d'un homme sur la conduite privée duquel il y avait beaucoup à dire. Alcuin s'en tira par une réponse évasive ; mais dans tout l'ensemble de sa correspondance, il montre le plus grand désir qu'en dépit des reproches que l'on peut faire à Léon, Charlemagne ne laisse pas de respecter et de faire respecter en lui la papauté.

Comme homme, Alcuin se recommande à nous surtout par ses principes vraiment chrétiens touchant la conversion des Saxons. Dans plusieurs endroits de ses lettres, il revient, et revient avec instance, sur la nécessité de ne pas imposer le baptême par force, d'éclairer peu à peu les esprits que l'on veut convaincre. Ces passages font le plus grand honneur à la sagesse, à la charité d'Alcuin. Il dit, dans une de ses épîtres : « On peut être attiré à la foi, non y être forcé. Être contraint au baptême ne profite pas à la foi [2]. » Il dit ailleurs : « Les dîmes ont renversé la foi des Saxons [3]. » Si l'on se bornait, ajoute-t-il, à leur annoncer le joug doux et léger du Christ, sans exiger d'eux les dîmes, peut-être ne rejetteraient-ils pas le baptême [4].

Parlant des missionnaires, parfois, ce semble, trop occu-

[1] Alc. *op.*, ep. 80, p. 117.
[2] Et ailleurs : « Quomodo potest homo cogi ut credat quod non credit? Impelli potest homo ad baptismum, non ad fidem. »
[3] Decimæ Saxonum subverterunt fidem.
[4] Alc. *op.*, ep. 37.

pés de leurs intérêts temporels, il lui échappe ce jeu de mot énergique : *Sint prædicatores, non prædatores.* « Qu'ils soient des prédicateurs et non des déprédateurs[1]. »

S'adressant à Charlemagne lui-même, il s'élève contre les mauvais traitements qu'on a fait subir aux Saxons, et entre autres contre la mesure, du reste assez politique, qui consistait à les transporter loin de leur pays. On peut croire que s'il eût exercé en 782 sur Charlemagne l'ascendant qu'il eut depuis quand il écrivit ces lettres, le massacre des Saxons n'aurait pas eu lieu[2].

Ces conseils couronnent noblement le rôle de celui qui servit si efficacement la civilisation française ; on aime à les entendre sortir de la bouche d'Alcuin. A l'époque la plus sombre de notre histoire, au temps de la barbarie mérovingienne, saint Éloi parlait presque comme Fénelon ; et voilà qu'Alcuin, au milieu des guerres atroces des Saxons et des Francs, prononce des paroles pleines de douceur et de raison. Il faut apprendre à ne pas concevoir un dédain trop superbe pour les siècles qui ne sont pas les nôtres. Il faut reconnaître que l'humanité ne sort jamais du cœur d'un peuple, même alors qu'elle semble en être le plus complétement bannie. C'est une sorte de compensation et de dédommagement, pour ce qui reste de sauvage dans les époques les plus avancées. Voir ainsi quelques lueurs de civilisation poindre au milieu des ténèbres, console un peu de voir, comme il arrive trop souvent, le ciel serein de la civilisation traversé par des éclairs sanglants de barbarie.

[1] Il écrit à un de ces missionnaires : *Esto prædicator pietatis, non decimarum exactor.*

[2] C'est en 782 qu'Alcuin s'établit en France pour la première fois.

CHAPITRE V

DE LA THÉOLOGIE AU NEUVIÈME SIÈCLE.

Réveil de la théologie. — Suite de la querelle des images. — Concile de Paris. — Claude de Turin précurseur de la réforme. — Procession du Saint-Esprit. — Question de la prédestination reprise par Gotescalk. — Caractère brutal de la discussion. — Hardiesse de Scot Érigène. — Grossièreté des débats sur la Vierge et sur l'Eucharistie. — La question fondamentale du christianisme envisagée sous un point de vue toujours plus matériel. — Autres branches de la théologie. — Commentaires sur l'Écriture. — Ouvrages moraux. — Liturgie.

Le neuvième siècle est l'œuvre de Charlemagne. Ce siècle est rempli par une foule d'hommes remarquables; on cultive toutes les branches de la littérature; la théologie, la légende, la philosophie, l'histoire, la poésie, les arts, prennent un essor nouveau; l'esprit humain, qui semblait gisant, se relève et se met en marche : il ne s'arrêtera plus.

Avant que la barbarie eût anéanti les lettres dans la Gaule, c'était sur le terrain de la théologie que se débattaient toutes les grandes questions qui pouvaient intéresser alors l'esprit humain; c'était à la théologie que se rattachait surtout la vie littéraire de l'époque. Quand la pensée s'est réveillée à l'appel de Charlemagne, nous avons vu la

théologie renaître, et de nouveau devenir l'objet des plus notables efforts de l'esprit humain.

Nous allons maintenant suivre et caractériser le mouvement théologique du neuvième siècle.

La question des images va reparaître et prendre une importance nouvelle. D'abord, en 825, le concile de Paris, assemblé au sujet de l'ambassade envoyée par l'empereur Léon l'Arménien à Louis le Débonnaire, conclut dans le même sens et dans la même mesure que l'auteur des livres Carolins. Louis le Débonnaire, héritier en ce point de la pensée et de la politique de Charlemagne, et docile aux directions de l'épiscopat français, sans se séparer de l'Église romaine, maintient vis-à-vis d'elle l'indépendance de la conviction et la liberté du conseil. Dans une lettre de l'Empereur au pape se trouve cette phrase, qui montre à quel point les lumières nouvelles avaient pénétré les esprits, même celui d'un prince fameux par sa soumission exagérée à l'autorité ecclésiastique : « Il faut prendre bien garde que raison soit refusée à l'homme, être raisonnable et qui désire la raison[1]. »

Et Agobard, évêque de Lyon, l'un des hommes les plus éclairés de ce temps, disait énergiquement :

« Ceci est la vraie religion, la tradition catholique, la tradition antique des Pères : ne forniquons pas avec les simulacres... Les saints sont indignés qu'au mépris du culte dû seulement à Dieu, leurs images soient adorées à la manière des idoles; et il serait plus religieux, avec le secours des saints eux-mêmes, de fouler aux pieds les mages, et de les mettre en poussière[2]. »

[1] *Epist. Ludovici imp. ad rom. pontific.*, apud Mansi coll. conc. V, p. 462.

Omni genere conterendæ et usque ad pulverem eradendæ. Agobardi *Lib. de imaginibus*, Opp. t. II, p. 254.

L'iconoclasie avait été d'abord une opinion orientale importée en Occident. Mais vers 829 il y eut dans l'Empire franc un mouvement iconoclaste remarquable, dont l'auteur fut un évêque de Turin, nommé Claude.

Claude naquit en Espagne ; on dit qu'il avait été disciple de Félix d'Urgel ; il l'était plus certainement de l'esprit d'indépendance qui fermentait dans l'Église espagnole.

Au reste, les musulmans étaient là, comme à Constantinople, pour faire honte aux chrétiens de ce qu'ils appelaient une idolâtrie.

Enfin, il suffisait des discussions qui venaient d'avoir lieu avec tant d'éclat dans le concile de Francfort, sous Charlemagne, et dans le concile de Paris, sous Louis le Débonnaire ; il suffisait des décisions hardies prises par les deux empereurs et par leurs évêques, pour pousser un homme ardent et convaincu à faire un pas de plus, à détruire les images.

Ce pas, Claude de Turin le fit. Il effaça toutes les peintures, brisa toutes les statues, et enleva les croix des églises [1].

Il repoussait la distinction entre l'adoration de l'image et l'adoration de l'objet ; il disait que remplacer le culte des démons par un tel culte, ce n'était que changer d'idoles. Il s'écriait :

« Pourquoi t'incliner et t'humilier devant de vaines images ? Pourquoi courber ton corps esclave devant d'ineptes simulacres et des figures d'argile ? Dieu t'a créé droit ; et tandis que d'autres animaux sont penchés vers la terre, toi tu as une stature sublime et un visage dressé vers

[1] La croix avait été distinguée des autres signes matériels dans les livres Carolins.

le ciel. Regarde de ce côté, c'est là qu'il faut tourner les yeux; cherche Dieu en haut. »

De cette élévation de sentiments, Claude descendait à des argumentations plus grossières, mais non moins véhémentes.

« Et s'ils veulent adorer tout bois parce que Jésus-Christ a été suspendu à la croix, il leur faudra adorer beaucoup d'autres choses; car il n'a été que six heures attaché à la croix, et il a passé neuf mois dans le sein d'une vierge. Il faut donc adorer les vierges, parce qu'une vierge l'a enfanté ; il faut adorer les crèches, parce qu'il a été couché dans une crèche ; il faut adorer les haillons, parce qu'au moment de sa naissance il a été enveloppé de haillons ; il faut adorer les ânes, parce qu'assis sur un âne il est entré dans Jérusalem !... »

Claude de Turin ne se borna point à détruire les images : l'esprit d'examen ne s'arrête pas dans sa marche; une objection en soulève mille; les diverses tendances à l'opposition que renferme la pensée humaine se tiennent par un lien secret. Le même homme qui abolissait les symboles extérieurs du culte s'élevait contre les pèlerinages, et disait assez spirituellement :

« Si aller à Rome est un si grand moyen de salut, pourquoi en privez-vous tant de pauvres moines en les retenant dans les cloîtres? »

Il semble entendre les premiers réformateurs dire au pape :

« Puisque vous avez le pouvoir de délivrer les âmes du purgatoire, il est bien cruel à vous de faire payer ce bienfait, et de ne pas les envoyer toutes, d'un mot, en paradis. »

On se souvient que Vigilance avait attaqué au cinquième

siècle les pèlerinages, le culte des reliques et la vie monacale. C'était déjà préluder à la réformation, mais par son petit côté, par la partie extérieure et superficielle de sa doctrine. Claude allait plus au fond : il attaquait les prérogatives que s'attribuait l'Église de Rome ; il disait que cette fameuse phrase : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, » avait été prise dans un faux sens[1]. Il contestait à l'Église l'explication qu'elle donne de ces paroles : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel. » Il se plaignait de ceux qui, interprétant l'Écriture dans un sens judaïque, persécutent l'Église de Jésus-Christ, qui ne sont pas animés du zèle de Dieu, mais dépravés par les *traditions humaines*.

Un dernier trait, et peut-être le plus remarquable de tous, rapproche les opinions de l'hérésiarque Claude des croyances protestantes : la grande part faite à la grâce et à la justification par le Christ. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher le rapport qui existe entre ce fatalisme chrétien et le soulèvement contre l'autorité extérieure et les pratiques imposées par l'Église établie, mais il est certain que l'alliance de ces deux principes en apparence contraires, la servitude de la volonté et la liberté de l'esprit, caractérisa la doctrine des principaux réformateurs, Luther, Zwingle et Calvin. Comme eux, Claude affirmait que l'observation de la loi n'a pu sauver. « La loi, disait-il, n'a pu justifier auprès de Dieu ; elle n'a pu remettre les péchés, et des pécheurs faire des justes[2]. »

Je n'ai donc pas dit trop en disant qu'une doctrine analogue à celle de la réforme s'était manifestée au neuvième

[1] Claud. apud Jon., *De cult. imag.*, p. 750.
[2] *Ibid.*, p. 416

siècle. Quelques personnes ont pensé qu'il fallait rattacher à l'action exercée par Claude sur le diocèse de Turin l'origine des Églises vaudoises du Piémont. La conjecture n'a rien d'invraisemblable. Il est certain que, dès ce moment, il y aura toujours quelque part une opposition à l'Église, une *protestation* contre la tendance à matérialiser le christianisme que devait faire prévaloir le moyen âge. On vient de voir comment cette série non interrompue de résistances, qui aboutissent à Jean Huss et à Luther, remonte à l'iconoclasie de l'évêque Claude et au livre de Charlemagne.

Claude fut combattu par un docte évêque, Jonas d'Orléans, avec une modération qui scandalise Baronius. L'épiscopat français désapprouvait les violences de Claude, mais était encore plus loin d'approuver les excès de l'*iconolâtrie*. Un religieux de Saint-Denis, nommé Dungal, mit plus de vigueur dans ses attaques contre l'évêque de Turin. Du reste, ces deux adversaires se contentèrent de rassembler contre Claude les textes de l'Écriture et des Pères qu'ils jugeaient contraires à ses opinions, et en somme s'appuyèrent moins sur le raisonnement que sur l'autorité.

Une autre question sur laquelle l'Église grecque et l'Église romaine ne pouvaient s'entendre, et qui amena, peu de temps après, leur séparation, avait occupé, dans les premières années du neuvième siècle, Charlemagne et les évêques de la Gaule. Il s'agissait de la relation du Saint-Esprit avec les autres personnes de la Trinité : procédait-il du Fils comme du Père, et fallait-il ajouter au *Credo* de Nicée le mot *Filioque*? Cette discussion se rattachait à l'antipathie réciproque de l'Orient et de l'Occident, antipathie qui avait déjà éclaté dans l'affaire des iconoclastes, et qui éclata de nouveau dans les ouvrages de

Ratram, abbé de Corbie[1], et d'Énée, évêque de Paris. Ce dernier reproche à la Grèce sa prétention d'être la maîtresse de toute science. « Il semble, s'écrie-t-il, avec amertume, que le soleil ne soit beau qu'à l'Orient, et qu'à l'Occident il se change en ténèbres[2]. » Il appelle les opinions de ses adversaires : « les folles subtilités que la ruse grecque répand dans son orgueil sur l'empire romain[3]. »

De tels écrits sont comme les manifestes d'une hostilité très-vive contre l'Église grecque. Ces déclarations de guerre, qui partent du fond de la Gaule, porteront leurs fruits, car avant que le neuvième siècle soit terminé, les deux Églises auront consommé le divorce que tant d'indices précurseurs avaient annoncé.

Nous avons vu, dès le temps des premières hérésies, combien le monde grec et le monde latin tendaient à se détacher l'un de l'autre. Depuis, de nouveaux sujets de discorde sont venus en aide à cette tendance. Au huitième siècle, dans une querelle dont je n'ai pas eu occasion de parler parce qu'elle n'a pas eu de retentissement dans la Gaule, la querelle du monothélisme, l'inimitié toujours plus vive de Rome et de Constantinople fut portée au dernier degré; les noms des évêques romains furent effacés des diptyques d'Orient. Un pape fut enlevé de Rome, vieux et malade, avec des détails qui rappellent l'enlèvement d'un autre pape par un autre empereur.

En tout ceci, l'Église romaine eut dans l'Église gallo-franque un auxiliaire indépendant, mais énergique, et qui

[1] *Contra Græcorum opposita romanam Ecclesiam infamantia ;* d'Achery, *Spicileg.*, p. 63.

[2] D'Achery, *Spicileg.*, p. 117.

[3] Hæc deliramenta versutiarum græcalis industria supercilioso ambitu per romanum spargit imperium. *Ibid.*

parfois, dans son opposition à l'Église grecque, alla plus loin que Rome elle-même. On l'a pu voir dans l'affaire des iconoclastes; il en fut de même au sujet de la procession du Saint-Esprit. Tandis que le pape, tout en admettant que le Saint-Esprit procédait du Fils aussi bien que du Père, désirait, par prudence, qu'on s'abstînt d'insérer dans le *Credo* le mot ajouté *Filioque*, les Églises françaises faisaient retentir ce mot dans l'office divin, comme un défi envoyé à l'Église de Constantinople et à l'empire d'Orient.

Au neuvième siècle, on reprit une question agitée déjà au cinquième, la grande question de la grâce et de la prédestination. La difficulté était toujours celle-ci : L'homme déchu ne peut accomplir le bien par lui-même, il a besoin d'un secours d'en haut, d'une grâce; ses actions ne lui appartiennent donc pas en propre; il ne dépend pas de lui d'être bon ou mauvais, et, par suite, d'être éternellement heureux ou malheureux; en un mot, ses actes et les suites de ses actes sont forcés d'avance par une destinée inflexible, sont *prédestinés*.

Les efforts qu'a tentés l'esprit humain pour échapper à ces conséquences extrêmes du principe de la grâce sans le nier, ont produit les diverses nuances de l'hérésie pélagienne et semi-pélagienne. D'autre part, le concile d'Orange, en frappant le semi-pélagianisme comme ne faisant pas une part assez grande à l'intervention de la grâce dans les actes humains, réprouva l'opinion excessive qui supprimait complétement le libre arbitre.

Pendant les deux siècles qui suivirent, ces points cessèrent d'être débattus[1], on était trop occupé d'autre chose;

[1] Je ne parle ici que de la Gaule. L'hérésie semi-pélagienne s'était répandue en Italie, où Ennodius argumenta ou plutôt déclama contre elle avec vivacité.

la conquête s'établissait, et la barbarie avait suspendu momentanément tout mouvement de la pensée. Mais, après Charlemagne, ce mouvement ayant repris, l'inévitable question reparut. L'honneur de la reproduire était réservé à un moine nommé Gotescalk, qui avait cru trouver dans saint Augustin le dogme de la prédestination absolue. Gotescalk se mit à répandre ses opinions dans divers pays; parti des environs de Soissons, il alla en Italie, puis en Allemagne. L'évêque de Mayence était Raban Maur, disciple d'Alcuin, et l'un des hommes les plus distingués du neuvième siècle. Il fit condamner, dans un concile, l'opinion de Gotescalk. Raban, qui possédait toutes les connaissances de son temps, qui faisait usage de la dialectique péripatéticienne, était un homme de science et de raisonnement, par conséquent antipathique à cette fatalité que Gotescalk prétendait tirer du christianisme et de saint Augustin.

Après avoir fait condamner Gotescalk, l'évêque de Mayence le renvoya à Hincmar, archevêque de Reims, duquel relevait le siége de Soissons. Hincmar fut, pour le dire d'avance, le plus grand personnage politique du neuvième siècle. Mêlé à toutes les affaires contemporaines, il se plaça souvent entre l'Église de France et le pape, entre l'Église de Rome et le roi. Tel était l'arbitre devant lequel on renvoyait Gotescalk. Homme d'affaires, homme d'action plus que docteur, Hincmar ne devait pas, plus que Raban, éprouver un vif penchant pour l'espèce de fatalisme que prêchait ce moine; il le traita fort sévèrement, et le fit condamner par un second concile, qui prescrivit le silence au novateur (*Perpetuum silentium ori tuo imponimus*). Il est plus facile de bâillonner un adversaire que de lui répondre. Une semblable tyrannie était nouvelle dans l'Église. Les

hérétiques avaient toujours eu la liberté de parler et d'écrire pour défendre leurs opinions; nous avons remarqué dans l'histoire de la condamnation de Félix, que cette liberté avait été respectée par Charlemagne. On ne s'en tint pas au bâillon; et, par un arrêté du même concile, Gotescalk fut condamné à la prison et aux coups (*ergastulo et verberibus*). Les persécutions commencent à tenir la place des arguments dans ces discussions théologiques, où jusqu'ici nous n'avons guère trouvé que de la subtilité et de l'enthousiasme.

Gotescalk ne se laissa point abattre; malgré la défense qu'on lui avait faite, il écrivit contre ses adversaires et demanda, tant l'ardeur de sa foi était grande, qu'on le soumît à l'épreuve du feu; comme le fameux Savonarola, il proposa de passer à travers un bûcher allumé : il y avait autant d'exaltation chez le moine de Soissons que chez le dominicain de Florence.

Un certain intérêt s'éleva en faveur de Gotescalk. Hincmar, en sa qualité d'homme politique, avait beaucoup d'ennemis; les théologiens proprement dits, tous ceux qui se piquaient d'entendre à fond les textes et les dogmes, trouvèrent que Gotescalk n'avait pas entièrement tort, et qu'Hincmar se permettait d'étranges attaques contre l'empire absolu de la grâce. Il y eut donc un soulèvement théologique, en faveur du moine opprimé, contre le puissant archevêque. L'accusateur Hincmar devint accusé. Sa doctrine, qu'avait confirmée le concile de Kiersy, fut condamnée dans deux conciles tenus successivement, l'un à Valence et l'autre à Langres; un grand nombre de traités sur la matière partirent de divers points de la France et vinrent attaquer Hincmar. Ratram, Prudence, évêque de Troyes, Florus, diacre de Lyon, et Remi, évêque de la

même ville, écrivirent en faveur de Gotescalk. A cette animosité pouvaient bien se mêler des motifs humains; il est possible que le déchaînement de l'Église de Lyon contre le chef de l'Église de Reims eût son principe dans une rivalité entre l'un des principaux siéges épiscopaux du royaume de Lothaire et l'un des principaux siéges épiscopaux du royaume de Charles le Chauve. Cette supposition est rendue plus probable encore par les prétentions orgueilleuses d'Hincmar, qui aspirait à la suprématie de l'Église gallofranque. Quoi qu'il en soit, il fut violemment attaqué et condamné.

Avec lui le fut également un allié fort habile, mais assez dangereux, et dont le secours l'avait compromis; c'était l'Irlandais Jean Scot, surnommé Érigène. J'envisagerai bientôt en lui le philosophe; aujourd'hui, nous n'avons affaire qu'à son rôle théologique : mais dans ce rôle même, le philosophe va se trahir. On pense bien que dans le débat sur la grâce, Scot n'était pas du côté de Gotescalk. La philosophie incline au rationalisme, et certes le parti rationnel était le parti d'Hincmar. Une fois lancé dans la querelle, Scot dépassa de beaucoup les plus larges limites de la théologie orthodoxe, et il donna beau jeu à ses adversaires, qui lui reprochèrent d'avoir ressuscité non-seulement les erreurs de Pélage, mais aussi les erreurs d'Origène.

Nous avons une réfutation de l'écrit de Scot par Prudence, évêque de Troyes, un des plus grands adversaires d'Hincmar. Prudence place en tête des opinions qu'il reproduit pour les combattre le θ, signe sinistre de la condamnation à mort. Il est intéressant de voir à côté l'un de l'autre Scot et son antagoniste. Scot argumente; il se sert, comme il le dit lui-même, de l'art de la dispute (*arte disputatoria*) :

c'est un scolastique employant déjà les ressources de la dialectique péripatéticienne.

Quant à Prudence, il cite plus volontiers qu'il n'argumente. Il invoque l'autorité, son adversaire le raisonnement ; ce raisonnement n'est pas toujours très-raisonnable. En voici un échantillon : « La science de Dieu est la substance même de Dieu. La prédestination fait partie de la science de Dieu ; elle fait donc partie de Dieu même. D'autre part, le péché ou le mal n'a pas d'existence réelle, et n'est qu'une négation du bien ; il n'est pas (opinion d'Origène). Donc la prédestination de Dieu, qui est la même chose que la science de Dieu, qui est la même chose que Dieu, ne peut être la cause du péché ; car le péché n'est pas, et Dieu ne saurait être cause de ce qui n'est pas. »

Le rationalisme de Scot est, comme on voit, passablement sophistique, mais pour cela n'en est pas moins du rationalisme. Scot prétend se placer entre les deux opinions extrêmes, celle de Pélage et celle de saint Augustin, en prenant un peu de l'une et de l'autre ; on dirait un éclectique d'Alexandrie.

Scot, dans le cours de la discussion, énonce quelques idées métaphysiques, qui ne manquent pas d'une certaine profondeur. Il dit, par exemple, « que la volonté est la substance de l'homme. » De proche en proche il arrive aux plus grandes hardiesses, à des assertions telles que celle-ci : « Il n'y a pas d'autre peine du péché que le péché luimême ; il n'y a pas de feu éternel : le seul supplice des damnés est l'absence du bien. On ne saurait même nier qu'il n'y ait pour eux une certaine félicité, puisqu'ils ne sont pas privés de toute vérité. »

On conçoit le scandale que de pareilles propositions soulevaient dans l'Église ; on conçoit la colère de Prudence.

A cette colère, Scot répondait par un dédain philosophique et scientifique : « Si mes adversaires se trompent, disait-il, c'est qu'ils ne connaissent pas les sciences libérales (*liberalium disciplinarum*); c'est qu'ils ignorent le grec, et qu'avec leur langue latine ils ne peuvent comprendre et exprimer les distinctions nécessaires. »

Tel était l'allié suspect d'Hincmar. Après sa double condamnation, Hincmar ne se tint pas pour battu; il avait un caractère trop énergique, il aimait trop les luttes de tout genre pour céder si facilement, et il publia contre Gotescalk un traité, dans lequel il se montre théologien et critique médiocre. Il avoue même fort ingénument qu'il dérobe aux affaires quelques petites heures (*furatis horulis a diversis occupationum diversionibus*), et qu'il n'a pas le temps de réfléchir (*cogitationum ferias non habens*).

De son côté, Gotescalk, captif, n'abandonnait pas ses opinions, et s'acharnait contre Hincmar. Hincmar avait avancé, qu'en parlant de la Trinité, on ne devait pas employer l'expression *trina deitas* (déité triple), de peur d'être conduit par là à une distinction arienne de l'existence des trois personnes. Gotescalk, de sa prison, accusa l'archevêque de sabellianisme. Celui-ci, sans égard pour sa situation, lui adresse ces paroles : « Misérable fils d'Arius, ou plutôt, dit-il, se ravisant, fils du diable (*Arii, imo diaboli filium*). »

Gotescalk n'était pas plus mesuré dans son langage; il s'interrompt à la fin de sa réfutation pour dire qu'il va prier, et voici la singulière oraison qu'il prononce : « Puisque ce voleur, ce brigand, n'est pas mort après trois ans et demi (durée de la détention de Gotescalk), ô Christ ! je t'en supplie, prosterné devant toi, fais-lui promptement éprouver ce que tu lui réserves; arrache d'ici ce misérable,

quand ce sera ta volonté, cet adultère, cet aveugle, cet insolent, cet homme emporté, cet hérétique, cet ennemi de la vérité, cet ami du mensonge. »

Malgré les mauvais traitements, Gotescalk persista et mourut dans sa résistance et dans sa foi.

On a reconnu, dans le caractère brutal de cette discussion, l'influence de la barbarie franque. Charlemagne avait pu rendre à l'esprit humain le goût et la puissance des spéculations théologiques, mais il ne pouvait les empêcher de porter dans l'Église franque un caractère de grossièreté qu'elles n'avaient point connu dans l'Église grecque et dans l'Église romaine. Cette grossièreté, qui caractérise les discussions théologiques du neuvième siècle, n'est nulle part plus révoltante que dans le traité de Ratram, *de Partu Virginis*. J'ose à peine citer, même en note et même en latin, les expressions par lesquelles Ratram, moine de Corbie, défendait, contre un autre Allemand, Ratbert, sa manière de comprendre le dogme de la virginité de Marie[1]. Ratram lui-même nous apprend que ces discussions étranges avaient commencé en Germanie. Il faut se souvenir qu'elles étaient provoquées par des Barbares, dont l'esprit devait saisir les mystères par leur côté matériel. Il en fut de même de l'eucharistie. On est obligé d'indiquer les questions rebutantes qui furent agitées et qui produisirent l'hérésie des stercoraires, pour faire connaître jusqu'à quel degré la théologie, si subtile en Orient, se matérialisa chez les peuples grossiers de l'Occident qui l'adoptèrent.

[1] Siquidem pervenimus jam ad genitalia Virginis, transivimus ad pudenda puerperæ, ut cui non dabat intelligentiam conceptus, partus, generatio, nativitas, apertio vulvæ, tandem doceant pudenda, erudiant genitalia. Ratram, *de Eo quod Christus de Virgine natus est*. D'Achery, *Spic.*, t. I, p 59.

Du reste, sans nous arrêter à ces excès de la tendance que je signale, la préoccupation seule de ce qui se passe dans la communion eucharistique est elle-même un symptôme à constater.

Nous ne trouvons point la question de l'eucharistie discutée avant le neuvième siècle ; Ratbert fut le premier qui traita formellement ce point. Il eut encore pour adversaires le même Ratram, et un auteur anonyme qu'on croit être le célèbre Raban Maur[1].

La discussion une fois portée sur ce terrain s'y maintiendra, et, à travers le moyen âge, arrivera jusqu'à la réforme. Mais remarquons la diversité des aspects sous lesquels a été envisagé successivement le mystère fondamental du christianisme. D'abord, au temps de l'arianisme, on a cherché à se rendre compte de la nature de Dieu et de son Verbe. C'était de la théologie métaphysique, ontologique. Ensuite on a voulu définir le rapport de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ, et de là est né le nestorianisme. La théologie, envisageant le problème relativement à l'existence temporelle du Christ, s'est faite de surhumaine humaine, d'ontologique anthropologique. Enfin, la théologie en est venue à considérer le mystère du Verbe, non plus dans son rapport avec l'essence divine, non plus dans son rapport avec la nature humaine, mais dans son rapport avec le pain et le vin, avec la réalité physique. La question a donc été posée d'une manière de moins en moins abstraite et subtile, de plus en plus palpable et matérielle. Certains hérétiques du neuvième siècle soutenaient que les élus voyaient Dieu avec les yeux du corps ; on pourrait dire que les hommes de ce temps ne voyaient pas autrement les choses divines.

[1] Fleury, *Hist. eccl.*, l. LIX, c. LIII.

Je n'ai parlé jusqu'ici que de la polémique du neuvième siècle, mais d'autres branches de la théologie furent cultivées à cette époque et produisirent des fruits abondants. Au premier rang sont les commentaires sur la Bible. Les œuvres des Pères sont consacrées à commenter l'Écriture : il est merveilleux de voir les développements multipliés qu'enfante la féconde parole du Christ. Ce fleuve avait cessé de couler à l'époque où nous avons vu tout se tarir dans le champ de la pensée et de la science; il reparaît au neuvième siècle. Le commentaire biblique le plus considérable est celui de Raban Maur, célèbre élève d'Alcuin. Walafrid Strabon, disciple de Raban, abrégea le commentaire de son maître. Ces ouvrages, qui n'ont qu'un très-mince mérite littéraire, ne doivent point être passés sous silence, parce qu'ils ont puissamment contribué à propager les enseignements du christianisme. Ils ont été, pour ainsi dire, la monnaie qu'on a frappée à l'effigie de l'Évangile, et qu'on a fait circuler parmi les peuples. D'ailleurs, le système d'interprétation alors suivi provoquait énergiquement l'activité de l'esprit; car on ne s'attachait pas seulement au sens littéral, on cherchait surtout le sens allégorique et symbolique. Rien n'est pris au pied de la lettre[1]; les noms propres, les dates, le nombre des chapitres et des versets sont interprétés d'une manière souvent fort puérile, fort extravagante, mais parfois aussi fort ingénieuse. Beaucoup d'imagination, d'esprit et de subtilité ont été prodigués dans ces commentaires. Quelques hommes s'élevèrent contre une telle licence d'interprétation. Drutmar dit, en commençant son explication de l'Évangile de saint

[1] On peut le remarquer dans Alcuin et surtout dans Raban Maur. Celui-ci a fait un recueil intitulé *Allegoriæ*, qui est comme un résumé de ce système d'interprétation symbolique. *Rab. Maur. op.* t. IV.

Matthieu : « J'ai préféré le sens historique au sens spirituel; car il me semble déraisonnable de négliger entièrement le premier et de ne s'occuper que du second. » Par là Drutmar faisait preuve de bon sens, et ses paroles montrent à quel point la route qu'il prétendait suivre était peu fréquentée.

A la littérature théologique appartiennent encore les ouvrages moraux; car la morale est une portion de la théologie. L'un des plus remarquables est le traité *des Vertus et des vices* d'Halitgar. La classification des vertus et des vices a peu d'originalité et rappelle celle de Cassien; mais la partie pénitentiaire du livre mérite une attention particulière. Il y a là tout un ensemble de discipline ecclésiastique et d'expiation religieuse; le système pénitentiaire que notre philanthropie cherche à réaliser repose sur une pensée essentiellement chrétienne : le châtiment, principe de régénération morale, et dont le type idéal est le purgatoire.

Un autre ouvrage non moins important est le traité *de l'Institution royale* (*de Institutione regia*), par Jonas, évêque d'Orléans. La date de cet écrit se reconnaît dès les premières lignes; on s'aperçoit que l'auteur fut un évêque contemporain de ce roi qui fit amende honorable entre les mains des évêques. Sous Charlemagne aucune main n'eût osé écrire : « Il y a dans l'Église deux personnes principalement éminentes, savoir : la personne sacerdotale et la personne royale. La personne sacerdotale est d'autant supérieure à l'autre, qu'elle doit rendre compte à Dieu pour les rois eux-mêmes[1]. » On voit jusqu'où le sacerdoce élevait alors ses prétentions. On lit en tête d'un chapitre : Qu'est-ce que le roi? (*Quid sit rex?*)

[1] D'Achery, *Spicileg.*, t. I, p. 327.

Le christianisme seul pouvait alors poser cette question hardie[1].

Enfin, une dernière classe d'ouvrages théologiques renferme les traités de liturgie. L'Église a formé son culte peu à peu, par degré, comme elle a formé son dogme et son gouvernement, et l'histoire de son culte est liée à l'histoire de son dogme et de son gouvernement. Le neuvième siècle est une ère décisive, surtout en Gaule, pour l'organisation du culte chrétien. Charlemagne donna un grand soin à la réforme de la liturgie gallicane. Aussitôt de grandes discussions s'élevèrent au sujet de cette liturgie; en outre, la manie allégorique se mêlant à tout, on voulait trouver un sens symbolique dans chaque détail, dans chaque formule de l'office divin, nouvelle source de nombreuses controverses. Ainsi Agobard, évêque de Lyon, écrivit contre Amalarius un ouvrage sur les offices ecclésiastiques.

Je ne puis m'arrêter longtemps aux produits variés de la littérature théologique du neuvième siècle. J'ai voulu, surtout, donner une idée de leur abondance; cette abondance est un grand fait. Au huitième siècle, la rareté des monuments littéraires nous attristait, et maintenant nous sommes accablés par leur nombre. Grâce aux écoles fondées par Charlemagne, nous avons vu de nouveau ce que nous avions vu aux quatrième et cinquième siècles, des opinions et des passions théologiques en présence; les vieilles questions reprises sous une forme souvent plus grossière; d'autres questions agitées pour la première fois, et qui le seront jusqu'au seizième siècle et jusqu'à

[1] Il existe une autre *Institution royale* du même temps. L'auteur est un moine nommé Smaragde, qui écrivit aussi une *Couronne des moines*. L'un et l'autre ouvrage n'offrent guère autre chose qu'un centon des Pères.

nos jours ; un ensemble de doctrine et de discipline chrétiennes ; en un mot, nous avons retrouvé le mouvement et la parole, c'est-à-dire la vie : ce qui se meut, ce qui parle est vivant ; la mort seule est immobile et muette.

CHAPITRE VI

SAINTS. — MISSIONNAIRES. — LÉGENDES. VISIONS.

Saints du neuvième siècle. — Missionnaires. — Ebbon; vie orageuse d'un chef de faction. — Anschar; vie apostolique. — De la légende au neuvième siècle. — On invente peu; on remanie beaucoup. — Récit des translations de reliques. — Progrès du culte des reliques.—Visions.— Réalité physiologique.— Place que tient la politique dans les visions. — Vision de saint Furcy; — de Vettiu; — de Bernold; — d'Andrad; — de Charles le Gros. — Les caractères de ces visions se retrouvent dans la *Divine Comédie*.

L'histoire de la sanctification nous a présenté plusieurs types successifs, et tour à tour dominants : les martyrs et les docteurs dans les premiers siècles; les rhéteurs et les beaux esprits au quatrième et au cinquième; après l'invasion les grands personnages de la cour mérovingienne, comme saint Ouen et saint Léger; puis les missionnaires, comme saint Boniface. Au neuvième siècle, Charlemagne, qu'on trouve partout, qui fut législateur, théologien, grammairien, se présente à la tête des saints de son temps. Mais sa canonisation, adoptée maintenant par l'Église, est, il faut l'avouer, d'origine tardive et suspecte; elle ne remonte pas plus haut que l'antipape Victor, qui la proclama pour complaire à l'empereur Othon. La protection accordée aux lettres par Charlemagne lui a mérité l'honneur d'être le patron des études.

Dans un siècle tout politique, l'importance politique conféra souvent la sainteté. A quel autre titre eût pu l'obtenir le duc de Bavière Tassillon, connu seulement dans l'histoire par sa défection sous Pépin et sa conspiration contre Charlemagne? Condamné à mort, Tassillon obtint sa grâce et entra dans un couvent; bien probablement la vie monastique lui fut imposée selon l'usage, comme adoucissement de peine, ce qui n'empêche pas son biographe de dire : « Il vécut aussi saintement dans son cloître qu'il y était entré librement[1]. » J'aime à croire, sans en vouloir répondre, que la sainteté de sa vie fut plus réelle que la liberté de son choix. Il est naturel de considérer saint Tassillon comme un factieux puissant porté à la sainteté par son parti. Un autre saint dut le même titre à une cause plus glorieuse. L'Aquitaine, toujours en lutte avec les Arabes. personnifia et sanctifia sa vaillante résistance contre les ennemis de la foi dans Guillaume d'Aquitaine, ce chef pieux qui, après une vie héroïque, se retira au désert de Gellone, et qui, sous le nom de Guillaume d'Orange, Guillaume au court nez, devait passer de la légende dans l'épopée du moyen âge.

Parmi les saints du neuvième siècle on compte des missionnaires aussi remarquables que ceux du sixième et du septième. Seulement le théâtre de leur apostolat a changé; des bords du Rhin, tout au plus du Weser, il est transporté, au nord, jusqu'aux rives de l'Elbe et en Scandinavie. Ebbon et Anschar furent les apôtres de la Scandinavie, comme Boniface avait été l'apôtre de l'Allemagne.

Ebbon appartient à cette classe d'évêques politiques

[1] *Acta sanct. ord. sanct. Ben.*, sæc. III, pars II, p 144.

du neuvième siècle, mêlés à toutes les affaires, à toutes les factions, et dont le plus célèbre fut le grand Hincmar de Reims.

Il figura au premier rang dans le soulèvement des fils de Louis le Débonnaire contre leur père, à la tête de ceux qui le soumirent à une pénitence publique. Avant d'être ainsi lancé dans les orages politiques, Ebbon avait commencé sa vie par un honorable apostolat chez les nations scandinaves. Ainsi, dans les rangs paisibles des missionnaires, se glisse un homme comme Ebbon, qui est, au fond, un grand factieux : ce fait peint le temps.

Ebbon, comme l'avait fait Boniface, commença par s'entendre avec Rome; le pape lui donna un compagnon, ou, pour mieux dire, un surveillant, chargé d'empêcher le missionnaire de prendre aucune mesure qui ne convînt parfaitement au siége de saint Pierre. Rome mettait un soin extrême et un extrême empressement à s'emparer des populations qui se convertissaient au christianisme, et voulait, dès le principe, se les attacher par des liens très-étroits. Elle semblait pressentir que la révolte pourrait venir un jour de ces populations, et, sans le savoir, les recrutait pour la réforme.

Le voyage d'Ebbon fut politique au moins autant qu'apostolique. Le Danemark était alors divisé; le roi Harold avait pour adversaires les fils du roi précédent Godefroy, et Ebbon avait été envoyé, surtout, pour observer l'état des partis et pouvoir éclairer de ses avis la politique impériale. Il retourna même en Danemark avec deux envoyés de l'empereur, et cette dernière mission eut un caractère presque purement diplomatique. Aussi les progrès de l'Évangile paraissent-ils avoir été peu considérables. Cependant le roi Harold permit de prêcher la religion

nouvelle; bientôt le succès des chefs révoltés, encore plus que les prédications d'Ebbon, le décida à aller chercher le baptême et des secours auprès de Louis le Débonnaire.

La Scandinavie ne présenta pas d'abord une grande résistance au christianisme; l'ancienne croyance existait encore, mais il paraît qu'elle avait perdu beaucoup de son énergie; l'ascendant qu'avaient eu primitivement les prêtres avait été remplacé par l'ascendant de la caste guerrière; la vieille foi n'était pas très-puissante sur les âmes. Parmi les héros des *sagas*, quelques-uns ne croient plus à Odin ni à leurs autres dieux; ils n'adorent que leur glaive. Dans une telle disposition d'esprit, ils devaient être plus facilement gagnés par les nouvelles doctrines qu'on leur apportait. Cependant il leur était pénible d'accepter le christianisme avec la sévérité de sa morale. Il fallait renoncer à la polygamie, qui leur était fort chère, et au droit de mourir à volonté, qui ne leur était guère moins précieux. Il leur fallait répudier le Walhalla et ses valkyries, pour embrasser la rigueur des ordonnances chrétiennes. De là leur répugnance à se laisser baptiser. Ceux mêmes qui paraissaient convertis se contentaient souvent de donner des marques extérieures de christianisme, sans rien changer, ni à leur manière de voir, ni à leur manière d'agir. S'ils consentaient au baptême, c'était surtout pour se parer des belles robes blanches qu'on donnait aux néophytes. Quelquefois les robes blanches étant épuisées, il fallut les remplacer par des robes de couleur grise; un chef danois ayant reçu une de ces dernières s'écriait avec fureur : « J'ai été baptisé vingt fois et on m'a toujours donné une robe blanche. » On sent que de pareilles conversions n'étaient pas très-solides. Ebbon ne

paraît point avoir opéré une profonde révolution dans les convictions populaires. Dès qu'il eut rempli la partie diplomatique de sa mission, il revint et ne songea plus aux pérégrinations lointaines ; il ne s'occupa plus que des affaires et des intrigues de son pays.

Anschar ne ressemblait point à Ebbon. Dès l'enfance il eut la vocation de l'apostolat et du martyre; sa vie, écrite par son disciple Rembert, est pleine d'un touchant intérêt. Très-jeune, il fut assiégé de visions. Un jour il vit saint Pierre et saint Jean-Baptiste qui le regardaient avec tendresse, comme une mère regarde son enfant[1]. Cependant il était retombé dans les légèretés de la jeunesse, quand la mort de l'empereur Charlemagne vint le frapper et réveiller en lui de sérieuses pensées. Il se plongea plus que jamais dans la méditation et la lecture ; car il s'adonnait à l'étude avec autant d'ardeur qu'à la contemplation; à l'âge de vingt ans, il était à la tête d'une école, et il fut envoyé en Saxe, dans le monastère de la Nouvelle-Corbie. Là, cet homme, qui devait aller prêcher l'Évangile chez les Scandinaves, fonda une bibliothèque dont le rôle a été important dans l'histoire des lettres, puisqu'on y a retrouvé, bien des siècles après, les cinq premiers livres des Annales de Tacite.

La passion du martyre, qui était au fond de l'âme du jeune Anschar, fut excitée plus vivement par le spectacle du baptême d'Harold. Dès ce moment son parti fut pris ; le jeune enthousiaste vécut seul, toujours occupé de ses courageux desseins et de ses pieuses pensées. Il faut lire dans sa biographie comment cette rêverie du martyre l'agitait dans sa solitude. Un jeune homme d'une famille noble,

[1] Petri Lambecii *Origines Hamburgenses*, p. 52.

nommé Autbert, vint le trouver dans une vigne, au bord du Rhin, où il passait le jour uniquement occupé de son projet, et lui offrit de s'y associer. Les deux amis partirent ensemble pour la Scandinavie, avec le roi Harold qui retournait dans son pays soulevé contre lui par sa conversion. Une fois baptisé, Harold porta dans sa nouvelle foi toute l'impétuosité, toute la violence de son caractère barbare, et commença par persécuter la religion nationale. Une réaction violente en faveur de cette religion contraignit bientôt Anschar et le roi lui-même à quitter le Danemark. Anschar revint en France; et, loin de se laisser décourager par ce mauvais succès, il conçut la pensée d'aller prêcher le christianisme, non pas en Danemark, à l'entrée de la Scandinavie, mais dans un pays plus lointain, en Suède, au centre du paganisme, près d'Upsal et du lac Mellar. Il partit avec une caravane de marchands : le commerce ouvrait les voies à la religion. Quand Anschar eut fondé une église en Suède, il revint s'enfermer humblement dans son cloître. Mais il en sortit bientôt pour être placé sur le nouveau siége épiscopal d'Hambourg, poste avancé du christianisme contre les nations scandinaves au nord, et à l'est contre les nations slaves. Il fallut bien du temps pour que ces nations fussent entièrement gagnées à l'Évangile, puisqu'à la fin du onzième siècle Adam de Brême trouva les trois divinités scandinaves debout sur leur autel d'Upsal. Quant aux peuples slaves d'Allemagne, leur persistance dans l'ancienne religion a été plus longue encore, et n'a cédé que vers la fin du moyen âge, à l'épée des chevaliers teutoniques.

Le caractère d'Ebbon forme un frappant contraste avec le caractère d'Anschar. Après la restauration de Louis le Débonnaire, Ebbon, compromis par son rôle de factieux,

s'enfuit en Danemark sur un vaisseau de pirates; pirate lui-même, car il emportait le trésor de son église, il fut arrêté en route, mis en prison, et dut à l'intercession d'Anschar, qui lui était resté fidèle, de pouvoir aller se cacher dans l'obscur évêché d'Hildesheim, laissant le siége de Reims au puissant Hincmar.

Les tribulations de saint Anschar n'étaient pas épuisées. Bientôt les barbares du Nord brûlèrent la nouvelle ville d'Hambourg, et il fut obligé de se réfugier à Brême. L'évêque de cette ville, au lieu d'accueillir son collègue avec charité, jaloux de la faveur dont Anschar jouissait auprès de l'empereur Louis, repoussa le missionnaire fugitif. Anschar, persécuté par les barbares, repoussé par un évêque, rassembla autour de lui quelques moines, et passa avec eux un temps assez long dans l'asile que lui avait offert une pauvre veuve chrétienne; mais enfin les barbares furent refoulés par les armées franques, et le siége de Brême fut uni à celui d'Hambourg, malgré les réclamations de l'archevêque de Cologne.

Il est affligeant de voir ces mesquins débats de suprématie ecclésiastique traverser le grand œuvre de la conversion des peuples scandinaves. Malgré tant d'obstacles, Anschar ne perdit pas courage, et retourna en Danemark, puis en Suède. Il parvint à fonder un évêché au cœur du pays païen, à Birca, près d'Upsal.

Après toute une vie d'épreuves et de dévouement, Anschar approchait de sa fin; il se flattait toujours que cette fin serait le martyre, et quand il tomba malade et se vit menacé de succomber à sa maladie, ce fut peut-être le plus grand chagrin qu'il eût jamais éprouvé. Il était à sa manière comme ces héros scandinaves, qui s'affligeaient de mourir dans leur lit. Lui aussi, le héros chrétien, il

aurait voulu mourir sur le champ de bataille. Dans sa vie, racontée par son successeur, ces derniers regrets de saint Anschar sont exprimés avec une naïveté attendrissante. « Il se prit à s'inquiéter en songeant que ses péchés le privaient de cet honneur; il révélait ce chagrin à son fidèle disciple et confident (Rembert lui-même), et celui-ci, cherchant à le consoler, lui représentait qu'il ne lui avait pas été promis qu'il serait tué par le glaive, brûlé par le feu, noyé dans l'eau, mais qu'il n'en viendrait pas moins à Dieu avec la couronne du martyre; il ne pouvait nullement être consolé... Enfin, comme il parlait souvent de la même chose avec son disciple, celui-ci lui rappelait combien il avait souffert dans son corps au service de Dieu, et que sa dernière maladie, si longue et si grave, pouvait être considérée comme un martyre; lui cependant, ne voulant recevoir aucune consolation, demeurait dans sa douleur. »

Saint Boniface était parti avec sa Bible et son suaire pour aller chercher le martyre, et l'avait trouvé. Moins heureux, Anschar mourut en le regrettant.

Après avoir dit ce qu'étaient les saints au neuvième siècle, disons un mot de ce qu'était la littérature dont ils furent les héros, la légende. Nous avons vu que la légende avait reçu son plus grand développement à l'époque de la plus grande barbarie, et nous nous sommes expliqué ce fait; nous avons compris que c'était lorsque l'imagination était sevrée de la littérature ancienne qu'elle avait été obligée de chercher ailleurs où se prendre, et de donner naissance à une autre poésie; que d'un tel besoin était née la grande abondance, la grande richesse de ce qu'on peut appeler la poésie légendaire des septième et huitième siècles. L'espèce de renaissance qui suivit le règne de Charlemagne fut loin d'être favorable à ce genre de com-

position. Les esprits, moins naïfs, moins livrés à eux-mêmes, occupés de la science qui venait de reparaître, se portaient avec moins d'ardeur vers la légende.

La grande occupation du neuvième siècle fut, non pas de créer de nouvelles légendes, mais de remanier celles qui avaient été créées dans les siècles précédents. Presque toutes les vies de saints qui existaient alors furent retouchées et rédigées dans un latin moins barbare. Walafrid Strabon dit, en tête de la vie de saint Gall, qu'il a voulu orner par l'éclat d'un beau langage la noble histoire du saint, écrite dans un style indigne d'elle[1].

La plupart des écrivains légendaires de ce siècle s'expriment à peu près dans les mêmes termes. Ils donnent une nouvelle édition, une édition corrigée et plus ou moins ornée d'un texte antérieurement publié. Ils font en même temps une sorte de révision critique; ils établissent des divisions[2]; ils refondent la composition générale des légendes, bien plus souvent qu'ils n'en produisent de nouvelles; et, quand ils en produisent de nouvelles, elles sont composées d'éléments empruntés aux anciennes. On met en vers celles qui étaient en prose. C'est donc toujours un travail de forme, une reproduction savante, ou qui du moins a l'intention de l'être. Alors se montrent certaines prétentions scientifiques, et ces prétentions ne conduisent en général qu'à de doctes erreurs, de savants anachronismes. Hilduin cherche à établir l'identité de l'Aréopagite Denis converti par saint Paul, avec saint Denis venu au troisième siècle dans la Gaule, et il attribue à ce dernier l'ouvrage mis sans aucun fondement sous le nom de l'Aréo-

[1] Vitam sensu nobilem, scripto degenerem, vultis a me lumine rectæ locutionis ornari. *Act. sanct. ord. sanct. Ben.*, sæc. II, p. 228.
[2] Seriem confusam capitulorum distingui limitibus. *Loc. cit.*

pagite, et qui n'a pas été écrit avant le cinquième siècle. Il accuse Grégoire de Tours d'une trop grande simplicité, et cite des auteurs inconnus, entre autres un certain Aristarque, dont le nom grec était arrivé par hasard jusqu'à lui. Ainsi, à l'aide d'une fausse érudition, Hilduin compose au patron des Gaules une pédantesque et mensongère auréole.

Les martyrologes abondent; chaque église veut avoir sa compilation de légendes. Toute cette littérature est à son second âge; l'érudition, et une érudition bien imparfaite, remplace l'originalité naïve des septième et huitième siècles.

Les récits des *translations de reliques* forment une catégorie à part dans l'ensemble de la littérature légendaire. Ils se multiplient à cette époque par la passion toujours croissante des reliques. Il fallait des objets sensibles à la dévotion des peuples; les images satisfaisaient à ce besoin pour les Grecs, qui, bien que dégénérés, conservaient toujours un certain sentiment de l'art. Les peuples germaniques, nous l'avons vu, avaient des instincts contraires, des instincts antipathiques à l'art grec et aux images : le parti que Charlemagne et l'Église de France prirent contre les iconoclastes acheva d'éloigner les Francs du culte des images; ils le remplacèrent par le culte des reliques [1]. Le progrès de ce genre de dévotion se peut suivre depuis le septième siècle jusqu'au neuvième.

La place que l'on donnait aux reliques dans l'Église peut faire apprécier la place qu'elles occupaient dans l'imagination et la piété des fidèles. Au septième siècle, elles étaient déposées sous l'autel ou derrière l'autel, selon l'usage de

[1] Dans les livres Carolins les reliques sont opposées expressément aux images, et sont mises au-dessus d'elles.

la primitive Église. Au huitième siècle, on les renfermait dans un ciboire, vase surmonté d'un tabernacle de huit à dix pieds de hauteur, tel que l'on en voit encore dans les anciennes basiliques d'Italie. Les reliques commençaient à être beaucoup plus en vue, à occuper une place beaucoup plus éminente dans l'Église, et plusieurs voix s'élevèrent pour dire que, sur l'autel, il ne devait y avoir que le corps du Seigneur. Mais, à la fin du neuvième siècle, les objets de la dévotion populaire avaient pris place à côté de Jésus-Christ[1]. Par là s'explique le grand nombre de *translations* racontées au neuvième siècle; par là s'expliquent aussi les accidents bizarres et quelquefois ridicules auxquels donnent lieu ces translations. Fleury, dans son *Histoire ecclésiastique*[2], en cite quelques exemples, dans lesquels on voit la manie des reliques poussée jusqu'à faire commettre, par ceux qui veulent s'en procurer, de sacriléges escamotages.

Ainsi Hilduin, abbé de Saint-Denis, envoya chercher à Rome le corps de saint Sébastien; Hilduin était recommandé par l'empereur, il était ami du pape. Cependant les Romains trouvèrent moyen, trompant, dit Fleury, la simplicité des Français, de substituer un autre corps à celui qu'on venait leur demander. Du reste, les envoyés d'Hilduin furent justement victimes de cette supercherie; car, non contents de s'approprier le corps de saint Sébastien, ils avaient voulu enlever le corps de saint Grégoire. La mystification fut réciproque.

Eginhard raconte que lui-même ayant eu besoin de quelques reliques pour une église qu'il voulait fonder, ses envoyés à Rome s'associèrent un Italien qui se fit fort de leur procurer l'objet de leurs désirs; en un mot, un vrai cour-

[1] *Acta sanct. ord. sanct. Ben.*, t. V, præf.; sæc. II, p. XXX.
[2] L. XLVII, c. 13.

tier de reliques. Arrivé à Rome, il ne put tenir sa promesse; alors les envoyés d'Éginhard cherchèrent dans les cimetières des environs, et finirent par y trouver le corps de saint Marcellin, dont ils s'emparèrent. Mais ils furent encore punis de leur larcin; car un prêtre de Soissons, qui s'était adjoint à eux, en déroba une partie et l'emporta dans son église. Ceci est, en quelque sorte, la parodie de la légende. Les choses allèrent si loin qu'Amolon, archevêque de Lyon, fut obligé de s'élever contre les excès auxquels une dévotion mal entendue entraînait les fidèles.

Les visions forment la portion la plus intéressante de la littérature légendaire; elles sont nombreuses au neuvième siècle. Celles qui eurent lieu réellement appartiennent ou à l'état de sommeil, ou à l'état d'extase. Des hommes sujets à l'exaltation sont tombés dans une léthargie, dans une insensibilité fort semblable à l'insensibilité magnétique ou cataleptique ; quand ils reviennent à eux, ils racontent ce qu'ils ont vu. Ils sont tombés dans cet état avec la pensée qu'ils mouraient ; ils en sortent en disant ce qui se passe dans le monde surnaturel où ils s'étaient crus près d'entrer. Telle est la réalité physiologique qui a servi de point de départ à ces récits. Ensuite, une foule de visions ont été imaginées d'après les visions réelles. En même temps, presque toutes servent d'occasion et de cadre à des avertissements donnés aux puissants de la terre et surtout aux puissants de l'Église; presque toutes renferment une censure souvent fort vive des vices du clergé. Déjà, au septième siècle, l'Irlandais saint Furcy avait eu une vision tout à fait analogue à celles du neuvième; il crut voir son âme séparée de son corps et conduite par des anges qui la disputaient à des démons. Après avoir contemplé quelque temps les tourments des uns, la gloire et la félicité des

autres, il aperçut deux saints prêtres qui lui dirent que la fin des temps était proche, et lui annoncèrent que de grands maux allaient fondre sur le monde, à cause des péchés des princes, des docteurs et des moines. Enfin l'âme de saint Furcy fut rendue à son corps. L'auteur du récit exprime avec assez de poésie la déplaisance d'une âme qui vient de planer dans le monde invisible, en rentrant dans ce cadavre qui était là gisant devant elle, et qu'elle ne reconnaissait pas[1].

Ce qui caractérise les visions du neuvième siècle, c'est ce qui caractérise ce siècle lui-même, savoir : une grande part donnée à la politique. Ce temps est un temps de partis, de factions ; et, dans toutes les branches de la littérature, dans l'histoire des missionnaires eux-mêmes, on rencontre la politique ; on la rencontre aussi dans les *visions* ; presque toutes sont pleines d'allusions aux événements contemporains.

La plus célèbre de ces visions est celle du moine Vettin, écrite par l'abbé de son couvent[2]. Vettin était malade, et, depuis quelques jours, il éprouvait un grand dégoût de toute nourriture : le jeûne et la maladie concourent à expliquer comment il tomba dans une véritable extase. Les yeux fermés et ne dormant pas, dit le narrateur, Vettin vit le mauvais esprit escorté d'une foule de démons ; des anges vinrent combattre les démons et défendirent Vettin. Il se réveille, ou plutôt il sort de la léthargie où il était plongé, et raconte ce qu'il a vu, avec un extrême effroi, un grand tremblement ; puis il demande à lire les dialogues de saint Grégoire, remplis eux-mêmes de visions et d'événements miraculeux. Cette lecture dut entretenir et redoubler l'exal-

[1] Mab., *Act. sanct. ord. sanct. Ben.*, sæc. II, p. 307.
[2] Id., *ibid.*, t. IV, pars I, p. 272.

tation de Vettin. Bientôt retombé dans son extase, les mêmes anges lui apparaissent, et, le prenant avec eux, le conduisent à travers de grandes montagnes qui semblaient de marbre. Dans un fleuve de feu étaient plongés une foule de prêtres, parmi lesquels Vettin trouva beaucoup de personnages de sa connaissance, et l'empereur Charlemagne. Charlemagne était là, entouré et mordu par un serpent, d'une façon fort étrange. Vettin s'étonnant qu'un si grand monarque, l'appui de l'Église, fût traité de la sorte, il lui fut dit que ce prince, dans ses mœurs privées, s'était un peu trop souvenu des anciennes habitudes de la polygamie germanique. Pour désigner plus clairement l'empereur, un poëte contemporain, Walafrid Strabon, qui a mis en vers cette narration, y a inséré un acrostiche dans lequel la réunion des premières lettres de chaque vers forme ces deux mots : *Carolus imperator*. Voilà saint Charlemagne assez mal traité dans la vision du moine Vettin. Celui-ci avoue, cependant, que le supplice en question n'est qu'une expiation temporaire, et que l'empereur est prédestiné à la vie éternelle parmi les élus[1].

La vision de Vettin porte tous les caractères de la sincérité ; on peut penser que cet homme s'est trouvé réellement dans un état extatique, que certaines images ont passé devant son esprit, et qu'il a pu être de bonne foi en les retraçant à son supérieur. Mais il n'en est pas de même de la vision d'un certain Bernold, recueillie par Hincmar[2]. Bernold, ce qui est assez rare parmi les visionnaires, était laïque. Après une léthargie qui dura quatre jours, il raconta à un prêtre, en présence de sa femme, ce qu'il avait

[1] Mab., *Act. sanct. ord. sanct. Ben.*, t. IV, pars I, p. 282.
[2] Frod., l. III, cap. III.

VII. Il avait été, comme saint Furcy et Vettin, ravi à travers le monde invisible; il avait contemplé le supplice des damnés et la gloire des élus; il avait reconnu parmi les réprouvés plusieurs évêques, au nombre desquels était cet Ebbon, rival et ennemi particulier d'Hincmar. Ebbon et les autres évêques étaient dans un lieu infect, et réduits à la condition la plus déplorable. Ils engagèrent Bernold à demander aux prêtres et aux fidèles de prier pour eux, ce qu'il fit; alors étant revenu vers eux, il les trouva dans un lieu brillant, et revêtus de robes blanches. Jusqu'ici la vision de Bernold ressemble assez à toutes les autres : on y trouve, comme il est d'ordinaire, différents personnages de l'Église punis pour les désordres de leur conduite. Seulement le choix que l'auteur a fait d'Ebbon donne à penser; et l'on pourrait soupçonner Hincmar de n'être pas étranger à cette préférence : ce qui suit rend la supposition encore plus vraisemblable. Bernold raconte qu'il a trouvé aussi dans un triste état le roi Charles le Chauve. Il était, dit-il, couché dans la fange et la pourriture de son propre corps [1], dévoré par les vers, de telle sorte qu'on ne voyait plus sa chair, mais seulement ses nerfs et ses os. Pourquoi ne viens-tu pas à mon secours? s'écrie le roi. — Et comment vous secourir, seigneur? Alors Charles le Chauve lui dit : C'est pour n'avoir pas écouté les bons conseils d'Hincmar et de mes autres fidèles que je souffre ainsi. Vas à lui, en qui j'ai toujours eu confiance, et dis-lui qu'il m'aide à sortir d'ici. Alors Bernold est transporté dans un lieu éclairé, qu'il juge être le séjour des saints. Il voit Hincmar entouré de prêtres, au moment de dire la messe, et lui recommande le roi Charles. Quand il revient auprès de celui-ci, il le trouve parfaitement guéri; le roi remercie Bernold, dont

[1] Frod., l. III, cap. XVIII.

les prières l'ont délivré. Ce qui peut faire soupçonner Hincmar d'être l'auteur, au moins, de cette portion du récit, c'est que le narrateur ajoute : « Le seigneur Hincmar, exposant, *là où il était nécessaire*, cette vision qui lui avait été racontée, la fit parvenir à la connaissance d'un grand nombre de personnes. » On peut penser que ces expressions veulent dire qu'il la fit parvenir au roi. Quoi qu'il en soit, c'est par Hincmar que cette vision a été connue et propagée. Il y était bien évidemment intéressé; enfin il était assez peu timoré pour employer tous les moyens qui pouvaient établir son crédit et son autorité.

Une autre vision du même genre fut évidemment composée à plaisir par un certain Audrad[1]. Dès le début, on voit combien les événements du neuvième siècle sont présents à l'esprit du prétendu visionnaire : « Dieu fit venir devant lui tous les chefs des églises. Ils vinrent et l'adorèrent; et, les ayant bénis, il leur dit : Pourquoi, frères bien-aimés, pourquoi est ainsi foulé aux pieds mon héritage que mon Père a racheté au prix de mon sang? Et quelques-uns d'entre eux dirent : C'est la faute des rois. Et Dieu dit : Qui sont ces rois? je ne les ai pas établis, je ne les connais pas. »

On n'est point étonné d'entendre ce langage altier adressé à la royauté par le clergé dans un siècle où le clergé a si profondément humilié la royauté. Puis Dieu fait comparaître l'empereur Louis, ses fils Lothaire et Charles, et son petit-fils Louis, roi d'Italie ; il leur prescrit de servir l'Église, et à ce prix leur promet la conservation de leurs royaumes. L'Église ne s'oublie pas dans ce que l'auteur de la vision fait dire à Dieu.

[1] *Recueil des hist.*, t. VII, p. 289.

Dans la vision de Raduin[1], moine de Reims, il est aussi question des événements politiques. Saint Remy est salué par la sainte Vierge comme celui qui est en possession de donner aux Francs leur souverain. Les prétentions de l'Église de Reims se produisent dans de telles paroles rapportées par l'historien de cette Église. La vision de Charles le Gros, placée à l'an 887 par Albéric des Trois-Fontaines, est encore plus décidément politique. Charles le Gros est conduit en enfer, où il voit les conseillers de son père et son père lui-même; puis en paradis, où il trouve son oncle Lothaire qui lui dit: « L'Empire que tu as possédé justement jusqu'à ce jour doit passer à Louis, fils de ma fille. » Ce discours était mis dans la bouche de Lothaire par un parti qui voulait déposséder Charles le Gros et qui avait jeté les yeux sur Louis l'Aveugle, fils de Boson. Cette *vision* est un manifeste en faveur du jeune prétendant[2].

A côté des intérêts généraux de l'Église et du royaume viennent se placer les sentiments personnels de l'auteur. Il avait en haine un certain Burchard, que le roi voulait élever à l'évêché de Chartres, et il ne manque pas de faire prendre la parole à Dieu même pour menacer le monde des plus grands fléaux, si l'on nomme Burchard évêque de Chartres.

Je pourrais multiplier encore les exemples de *visions*[3]; mais ceux que j'ai cités suffisent, je pense, pour caractériser ce genre de récits. Chacun d'eux, pris dans son ensemble, repose sur la même donnée. Un personnage pieux,

[1] Frod., l. II, cap. XIX.

[2] *Acad. des inscr.*, t. XXXVI, p. 232.

[3] *Voy.* plus haut, p. 100, la vision d'Anschar. Alcuin parle dans sa cinquième lettre de celle d'un de ses serviteurs nommé Sénèque.

durant une sorte d'extase ou de léthargie, est emporté hors de lui-même : conduit par un guide divin, il parcourt les diverses régions du monde invisible; il y reconnaît des personnages contemporains; il y entend accuser, avec beaucoup de sévérité, le désordre du temps, et principalement les désordres de l'Église. Ne sont-ce pas là précisément les traits fondamentaux de la conception de Dante? Dante aussi est conduit à travers les diverses régions du monde invisible par des guides célestes. Seulement, au lieu de quelques traits vagues sur le paradis et l'enfer, le génie de Dante a décrit, avec l'exactitude d'une poésie prodigieusement créatrice, chaque partie des trois mondes merveilleux. Qui y trouve-t-il? tous les criminels de son temps, jusqu'à des rois et des papes. Qu'entend-il? que prononce-t-il lui-même? des imprécations terribles contre les vices de son siècle, et, en particulier, contre ceux de l'Église. Seulement, au lieu de quelques déclamations vulgaires qui peuvent se trouver dans les visions du neuvième siècle, ce sont, chez Dante, de magnifiques anathèmes, des apostrophes d'une éloquence et d'une colère sublimes. Les auteurs des *visions* rencontrent leurs amis dans l'autre monde, ou font intervenir leurs inimitiés personnelles dans leurs narrations. Dante ne fait pas autrement. Mais ses amis sont les personnages les plus illustres de Florence, et ses inimitiés lui inspirent des explosions de haine et de génie dont on ne trouve pas de trace chez les auteurs que je lui compare. Ce sont donc toujours les mêmes éléments, mais combinés par une main puissante, et animés par un souffle divin. De plus, dans le poëme de Dante, il y a autre chose qu'une vision; il y a Béatrice, il y a tout un système de philosophie et de théologie; il n'en est pas moins évident que *la Divine Comédie* est le dernier terme d'une

série à laquelle appartiennent les ouvrages que je viens d'indiquer, et d'autres ouvrages du même genre, composés entre le neuvième siècle et le siècle de Dante. Il m'est arrivé plusieurs fois dans ce livre de citer Dante, et on trouvera peut-être que je le cite trop souvent ; mais c'est qu'il est impossible, à chaque pas fait dans l'époque qui l'a précédé, de ne pas penser à lui. Tout le moyen âge aboutit à Dante, comme toute l'antiquité procède d'Homère.

CHAPITRE VII

DE LA PHILOSOPHIE AU IX° SIÈCLE. — SCOT ÉRIGÈNE.

Opposition de la philosophie et de la théologie. — Leur union au moyen âge dans la scholastique. — De la philosophie avant le neuvième siècle. — Que l'emploi de la dialectique péripatéticienne n'a jamais été interrompu. — Vie de Scot Érigène. — Légende. — Connaissance du grec à la cour de Charles le Chauve. — Analyse du livre sur la Division de la nature. — Hardiesse d'opinion. — Panthéisme. — La raison mise au-dessus de l'autorité. — Rapports de Scot avec le passé et avec l'avenir.

De même qu'en regard de la littérature chrétienne nous avons posé la poésie profane; de même, en présence de la science chrétienne, de la science purement théologique, il faut marquer la place de la science libre, de la philosophie.

Entre la théologie pure et tout ce qui tient à la philosophie se manifeste la même opposition qu'entre les lettres profanes et les lettres chrétiennes. Dans le premier cas comme dans le second, il y a eu des tentatives d'alliance; et malgré ces tentatives, l'opposition s'est perpétuée à travers tout le moyen âge; elle éclate enfin au seizième siècle, alors que la science et la philosophie, longtemps confondues avec la théologie, s'en détachent et la combattent.

L'Église a fait pour la philosophie et la science comme pour la littérature profane; elle a hésité entre deux partis

contraires. Tantôt elle a accueilli la philosophie et a cherché à s'en faire un instrument, tantôt elle l'a redoutée et repoussée. De même que saint Grégoire, au sixième siècle, reprochait à un évêque gaulois d'employer à réciter des vers païens une bouche qui ne devait être consacrée qu'aux louanges du Seigneur; de même un certain nombre de Pères se sont élevés contre la dialectique, et d'autre part on citerait beaucoup d'auteurs chrétiens qui l'admettent. Ainsi Alcuin a écrit, sur la Trinité, un livre dont le but est de prouver l'utilité de la dialectique appliquée à la théologie; et, à ce sujet, il s'appuie de l'autorité de saint Augustin, qui, dit-il, dans son traité *de la Trinité*, a démontré qu'on ne peut approfondir la religion qu'à l'aide des catégories d'Aristote[1]. Ceux qui pensaient comme Alcuin étaient les pères de la scholastique. La scholastique, c'est la théologie qui raisonne, c'est le raisonnement mis au service de la foi. Sans doute, cet emploi même du raisonnement empêche que son indépendance ne soit complète. Mais qu'il pénètre seulement dans la théologie, et, suivant les temps, suivant le degré de hardiesse des esprits, il dominera plus ou moins, et finira par ébranler le dogme après l'avoir longtemps défendu. On sent, d'après cela, combien il est important de remonter à l'origine de la scholastique, d'en marquer tous les antécédents.

Le mot *scholastique* apparaît dès les premiers temps de la littérature chrétienne; à son origine il désigne les sciences et les lettres profanes, par opposition aux sciences et aux lettres sacrées[2].

Au moyen âge, cette opposition a cessé en apparence, et

[1] Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, 1re part., p. 45.
[2] Telle est l'acception dans laquelle est pris le mot *scholasticus*, un homme nourri dans la science mondaine.

scholastique devient synonyme de *théologie*. Mais ce qui constitue la scholastique, c'est toujours un emprunt fait plus ou moins heureusement aux méthodes de la philosophie antique. La dialectique péripatéticienne, dont le moyen âge a fait un si grand usage, est une ruine de l'antiquité qui a servi d'assise à l'édifice de la pensée moderne.

Nous avons donc à nous demander où en était la philosophie ancienne en Occident, dans les premiers siècles du christianisme, à l'époque où a commencé le développement qui, plus tard, devait aboutir à la scholastique du moyen âge.

Alors la sophistique avait remplacé la philosophie, comme la rhétorique avait remplacé l'éloquence. De là l'excès de subtilité qui a toujours caractérisé la scholastique et qui était le sceau de son origine.

A cette sophistique venaient se joindre quelques notions sur l'astronomie, la physique, les mathématiques, notions très-imparfaites ou tout à fait erronées, et faisant corps avec le reste de la philosophie.

On suit de siècle en siècle depuis les premiers âges du christianisme, et on peut signaler en Gaule la culture d'une philosophie quelconque. Dès le quatrième siècle, il y avait des philosophes dans notre pays, et leur existence est constatée par les reproches des chrétiens. Saint Paulin reprochait à Jovius de persister dans l'étude de la sagesse païenne, et l'engageait assez éloquemment à se faire le philosophe de Dieu. Vers le même temps, Marius Victor de Marseille attaquait dans ses vers satiriques ces philosophes qui prétendaient tout connaître et qui, selon lui, n'avaient pas la science véritable.

La philosophie, au cinquième siècle, fit dans les Gaules un essai remarquable pour s'allier à la religion; je veux

parler du traité de Claude Mamert sur l'immatérialité de l'âme. Dans cet ouvrage, Claude Mamert emploie tour à tour le pur raisonnement, l'autorité des philosophes anciens et celle des Écritures. C'est donc une application au moins partielle du raisonnement et de la méthode philosophiques à une vérité à la fois philosophique et chrétienne. Sidoine Apollinaire fait voir, par sa correspondance, que, de son temps, l'étude de la philosophie n'avait pas complétement cessé en Gaule; il cite plusieurs hommes qui se vouent à cette étude au sein du christianisme, entre autres Sapaude de Lyon et Félix d'Auvergne; et, dans le siècle suivant, saint Bonet passait pour un des plus célèbres *sophistes* du sixième siècle[1].

Au huitième, la tradition philosophique périt, comme périrent toutes les autres traditions de culture littéraire ou scientifique, et renaît comme elles au temps de Charlemagne. Mais ce nouvel essor de la philosophie est d'abord faible et mal assuré. On le conçoit sans peine; la volonté de l'homme peut prescrire et hâter l'étude de la science; mais la pensée, la spéculation ne se commandent pas de même. La théologie nous en a fourni une preuve; par suite des études qu'avait instituées Charlemagne, elle fut féconde au neuvième siècle, mais peu originale, peu créatrice; c'est que l'originalité et la faculté créatrice ne s'enseignent pas comme on enseigne à lire et à étudier les auteurs; à plus forte raison il en fut de même pour la philosophie.

Aussi, chez les contemporains de Charlemagne et les savants du siècle suivant, à une exception près, celle de Scot Érigène, la portée philosophique est peu remarquable. Le traité d'Alcuin sur l'âme contient certaines vues psy-

[1] *Voy.* plus haut, ch. Ier, p. 5.

chologiques assez ingénieuses. Raban Maur a écrit sur le même sujet, et, selon l'habitude du temps, d'après autrui; il copie en grande partie, non pas même les Pères des premiers siècles du christianisme, mais les auteurs des derniers âges, Pomère et Cassiodore : Fridegise subtilisa sur la réalité du néant[1]. Tout cela n'est point sérieux; le sérieux n'était que dans la théologie.

Sous Charles le Chauve se manifeste un mouvement philosophique d'où nous verrons sortir un résultat imposant mais isolé. Charles le Chauve fit, pour la philosophie, ce que Charlemagne, son aïeul, avait fait pour la théologie. Charlemagne adressait aux évêques un interrogatoire officiel sur les matières controversées; Charles le Chauve fit la même chose pour des questions de philosophie. Ainsi, il adressa un capitulaire[2] aux évêques et aux savants de son royaume, pour savoir ce qu'ils pensaient de la corporéité de l'âme, question que l'Église n'avait pas tranchée dès les premiers siècles, et qui, par conséquent, était encore dans le domaine de la philosophie.

Il est une portion de la philosophie ancienne qui mérite particulièrement notre attention, parce qu'elle a joué un grand rôle au moyen âge : c'est la dialectique. Le moyen âge a complétement adopté les formes de raisonnement qu'Aristote avait créées; il a toujours pensé d'après Aristote. On s'est élevé souvent, et à bon droit, contre cet asservissement de la raison. Mais il sérait injuste de ne pas reconnaître que la dialectique a fortifié l'esprit humain en l'exerçant; qu'elle a été pour lui une discipline utile, et l'a préparé par la servitude à la liberté; qu'il a puisé dans la dialectique elle-même la force d'en briser plus tard les

[1] Baluze, *Miscell.*, t. II, p. 403.
[2] Hincmari *op.*, t. II, p. 104.

liens. En un mot, elle fut à la fois pour lui un joug et un levier.

Comment cette dialectique péripatéticienne est-elle arrivée de l'antiquité au moyen âge ? On a dit longtemps que les Arabes avaient donné Aristote et, par suite, la scholastique à l'Europe moderne : mais M. Jourdain, dans ses *Recherches sur les traductions d'Aristote*, et, avec plus de précision encore et d'évidence, M. Cousin, dans son beau travail sur Abailard[1], ont démontré qu'une partie de l'*Organon* d'Aristote, celle qui contient le système des catégories, n'avait jamais cessé d'être connue en Occident. Boëce, au sixième siècle, avait traduit et commenté cette portion des ouvrages d'Aristote, et ce fut à cette source secondaire qu'on puisa d'abord la connaissance de la dialectique péripatéticienne. Alcuin a écrit sa dialectique d'après Boëce et d'après un prétendu traité de saint Augustin. Raban Maur, disciple d'Alcuin, commenta l'*Introduction* de Porphyre, qui faisait, en quelque sorte, partie de l'*Organon*. Dans ce commentaire inédit M. Cousin a découvert le premier germe de la fameuse querelle des réalistes et des nominaux. Raban pose les deux opinions sans bien les comprendre. C'est par cette question, entrevue dès le neuvième siècle, que s'engagera la grande lutte qui doit partager les philosophes du moyen âge.

On avait donc, au neuvième siècle, l'instrument de la scholastique ; mais on ne l'appliquait presque point encore. Les questions théologiques se traitaient par l'autorité des citations plus que par la puissance du raisonnement. Certains passages du livre contre les images, attribué à Charlemagne, offrent à peu près le seul exemple de l'argumentation péripatéticienne[2].

[1] *Ouvrages inédits d'Abailard*, introduction de M. Cousin.
[2] Quæ tria quanquam unius sint categoriæ quæ relatio dicitur... L. I, c. 8.

Mais le neuvième siècle a produit un homme qui, ne se contentant pas d'appliquer quelques procédés philosophiques à l'examen des questions soulevées par la théologie, a considéré les plus hautes questions théologiques d'un point de vue purement philosophique. Cet homme étonnant est l'Irlandais Scot, qui passa sa vie à la cour de Charles le Chauve, fut mêlé aux principales controverses nées dans l'Église gallo-franque, et reçut, à cause de sa patrie, le surnom d'Érigène.

A cette époque, la légende est partout; elle n'entre pas seulement dans la vie des saints et des héros, elle pénètre dans la vie des savants, des théologiens, et il est très-difficile de démêler ce qui peut se trouver de vrai au milieu des faits légendaires dont leur histoire est surchargée. Ainsi, la légende a fait Scot Érigène disciple de Bède le Vénérable. Il aurait fallu, pour cela, qu'il eût vécu deux cents ans plus tôt. Elle ne s'est pas bornée à cet anachronisme; fidèle à son habitude de rattacher à un nom célèbre, sans avoir égard aux distances de temps et de lieu, d'autres noms qui sont restés confusément dans la mémoire des hommes, la légende a fait disciples de Bède non-seulement Scot Érigène, mais Alcuin et Raban, le maître et l'élève, et avec eux Claude, l'évêque iconoclaste de Turin. Une seule chose est certaine, c'est que Scot Érigène était Irlandais, comme l'indiquent son nom et son surnom [1].

Plus à l'abri que l'Angleterre, la Gaule et l'Italie, des invasions barbares, l'Irlande était peut-être le pays le plus cultivé de l'Europe. Là, dans quelques cloîtres, des tradi-

p. 64. *Voy.* aussi l. II, c. 30, p. 257, 259, 270; l. IV, c. 23, p. 615; c. 25, p. 623-625, éd. de 1549.

[1] Le nom de *Scot* s'appliquait aux Irlandais comme aux Écossais: *Scottorum cumulos flevit glacialis Ierne.* Claudian., *In cons.* IV *Hon.*, 31.

tions studieuses se conservaient depuis saint Colomban et les autres grands missionnaires irlandais. Les affinités primitives de l'Église d'Irlande et de l'Église grecque peuvent servir à expliquer comment Scot Érigène savait le grec au neuvième siècle.

On ne sait pas précisément en quelle année il vint en France et fut admis à la cour et dans l'intimité de Charles le Chauve. Cette intimité semble établie par une anecdote, il est vrai, fort suspecte; mais les anecdotes, même fausses, ont souvent un sens vrai et expriment, par un fait qui n'est pas exact, des rapports réels, ou du moins l'opinion que s'en font les contemporains. On raconte que Charles le Chauve, étant à table avec l'Irlandais, lui demanda brusquement quelle différence il y avait entre un Scot et un sot, assez mauvais jeu de mots auquel Scot répondit : « La largeur de la table. » Cette répartie, même en la supposant inventée à plaisir, fait connaître le degré de familiarité que l'on supposait exister entre le prince et le philosophe.

J'ai parlé d'ouvrages écrits probablement par un néoplatonicien converti, dans le but de fondre les imaginations mystiques du néoplatonisme d'Alexandrie avec le mysticisme chrétien, ouvrages attribués sans aucun fondement à Denis l'Aréopagite, puis, par une confusion étrange, à saint Denis, apôtre des Gaules. Ces livres avaient été envoyés à Louis le Débonnaire par l'empereur de Constantinople; Scot, à la requête de Charles le Chauve, les traduisit. Quand ils parurent, ils excitèrent à la fois l'admiration des uns et l'inquiétude des autres. Le bibliothécaire Anastase écrivit à Charles le Chauve pour le féliciter de posséder un homme aussi savant qu'Érigène; d'autre part, le pape Nicolas Ier prit ombrage de la liberté d'opinions qu'on prê-

tait à Scot. Il se plaignit que le livre n'eût pas été soumis à son jugement, selon la coutume de l'Église (*juxta morem Ecclesiæ*), expression qui montre que, dès cette époque, l'Église romaine s'attribuait sur les ouvrages un droit de censure, et que ce droit était, jusqu'à un certain point, reconnu.

Cependant Charles le Chauve ne paraît pas avoir obtempéré au désir du pape; Nicolas demandait aussi qu'on lui envoyât, ou du moins qu'on bannît de Paris le philosophe trop indépendant. Depuis ce moment on n'entend plus parler de Scot Érigène. Peut-être fut-il appelé à Oxford par le roi Alfred[1]. Dans le récit qui le fait périr, tué à coups de canif par des écoliers, je vois ou un résultat des haines théologiques qu'il avait soulevées, ou une légende exprimant le vœu de ses ennemis.

Avant de passer de l'homme à ses ouvrages, remarquons la singularité de ce fait : un Irlandais traduisant du grec un livre de métaphysique platonicienne à la cour de Charles le Chauve, et cherchons-en l'explication dans d'autres faits analogues à celui-ci.

La cour de Charles le Chauve était beaucoup plus savante, plus lettrée, le grec, en particulier, y était plus connu qu'on ne serait porté à le croire en songeant aux agitations du neuvième siècle. La reine Judith de Bavière, dont la passion pour son fils causa tant de maux, paraît avoir pris un soin extrême de le faire instruire; elle le confia à l'historien Fréculfe et à Loup de Ferrières. Celui-ci, l'homme de ce temps qu'avait le plus poli le commerce de l'antiquité, rend à son élève ce témoignage, qu'il était très-zélé pour la science[2].

[1] Asser ne le dit pas, et Mabillon croit que Scot mourut à Paris.
[2] Ep. 92, éd. de Baluze.

Fidèle aux traditions de Charlemagne, il s'entourait de gens instruits. De sorte que son palais s'appelait l'*école*, comme nous l'apprend Héric, moine d'Auxerre, dans une épître adressée à Charles le Chauve, et qui nous donne une haute idée de la faveur accordée par le roi aux lettres[1].

Voici quelques passages dont on ne peut s'empêcher d'être frappé, tout en faisant la part de l'exagération qui caractérise évidemment certaines paroles de l'auteur.

« Une chose te prépare une gloire d'éternelle durée, dit-il, c'est que non-seulement tu reproduis le zèle de ton très-illustre aïeul pour les lettres, mais encore tu le surpasses par ton ardeur incomparable. » Puis il loue le prince d'appeler à lui des professeurs de toutes les parties du monde. Il représente la Grèce comme pleurant ses enfants qui la dédaignent et accourent, attirés par les bienfaits de Charles le Chauve, et, à sa voix, l'Irlande émigrant tout entière avec la multitude de ses philosophes[2].

On voit que plusieurs Grecs avaient été appelés en France par Charles le Chauve. Un certain Mannon traduisit quelques écrits de Platon et d'Aristote. Ces hommes étaient les Marsile Ficin et les Laurent Valla, ou plutôt les Chrysoloras et les Bessarion de la renaissance du neuvième siècle.

Parmi les beaux esprits de la cour, l'usage du grec était si familier, que sans cesse on insérait des mots grecs dans des vers latins, ou parfois un vers grec tout entier dans une pièce latine[3].

[1] Hericus, apud Altisiodorum monachus, in præfatione ad libros suos de Vita Germani, cité par Standenmeyer, *Johannes Scotus Erigena*, p. 155.

[2] Quid Hiberniam memorem... totam, cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem. *Loc. cit.*

[3] *V.* ch. XI : *De la poésie au neuvième siècle.*

Scot Érigène n'était donc pas le seul qui entendît la langue et connût la philosophie de la Grèce. Cette connaissance, au reste, n'était pas très-étendue. Il n'avait pas puisé le platonisme à ses sources les plus pures; il ne cite guère de Platon que le *Timée*, qu'il avait probablement étudié dans le commentaire fort répandu de Calcidius. Il ne connaît d'Aristote que la Dialectique; pour la philosophie d'Alexandrie, il en est réduit à un prétendu Denis l'Aréopagite et au moine Maxime, mystique de la même école. Parmi les théologiens chrétiens, il cite saint Grégoire de Nazianze, mais, en général, saint Grégoire de Nazianze, interprété par le moine Maxime, qui lui prêtait des intentions subtiles et symboliques; ensuite, et on le conçoit mieux, cet interprète si hardi des Écritures, qu'il appelle *le grand Origène, le plus diligent investigateur des choses*[1]; saint Basile, qui, parfois, marche sur les traces d'Origène; saint Ambroise, que nous avons vu imiter saint Basile et se laisser entraîner par lui à la suite de son modèle; enfin, saint Augustin, d'une part en raison des idées platoniciennes contenues dans ses écrits, et de l'autre à cause de ce traité de dialectique péripatéticienne qu'à tort on avait mis sous son nom.

Telles sont les sources où puise Scot Érigène, tels sont, dans la philosophie et la religion, les hommes et les livres auxquels il se rattache. Pour les faire connaître, je n'ai plus qu'à analyser son principal ouvrage, intitulé : *De la division de la nature.*

L'objet de ce traité est d'embrasser les divers degrés de l'existence, en descendant d'abord de Dieu jusqu'aux der-

[1] Magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitorem. *De divisione naturæ*, p. 261.

nières limites de la création, en remontant ensuite tous les degrés de l'échelle des êtres, depuis les existences inférieures jusqu'à l'idée supérieure qui les a produites. Dieu, pour Scot Érigène, est l'être par excellence, plus que l'être; il est *supersubstantiel*, il habite une lumière inaccessible, selon les expressions de l'Apôtre, inaccessible même aux anges. La raison de l'homme ne peut voir Dieu: elle ne peut voir que ses manifestations (théophanies). L'essence divine en soi ne saurait être atteinte par aucune pensée; si on la considère non plus comme demeurant en elle-même, mais comme se produisant au dehors, elle apparaît dans l'intelligence et dans la raison de l'homme. On sent combien il est difficile à la pensée de concevoir, et à la parole d'exprimer de telles abstractions; on le sent aux efforts de la pensée et de la parole d'Érigène, et ces efforts mêmes ont quelque chose de remarquable et de puissant. Ainsi, pour faire comprendre comment Dieu dépasse l'existence finie, il va jusqu'à dire que Dieu *n'est pas;* car être, c'est exister de telle ou telle manière, déterminée, contingente, bornée. Or, c'est trop peu pour l'essence divine comme la conçoit Érigène; elle est au-dessus et au delà de l'être; elle est et elle n'est pas. Quand de cette hauteur il faut descendre à concevoir l'univers sorti du sein de Dieu, alors une hardiesse inverse fait dire à Scot que Dieu est *créé* dans toutes les choses qui proviennent de lui, c'est-à-dire qu'il se réalise dans ce qu'il produit, comme notre intelligence est créée par nos pensées, dans lesquelles elle se réalise, qui lui donnent sa forme, et avant lesquelles elle n'existait que virtuellement.

Les mystères n'arrêtent pas Érigène, et il tente d'expliquer la Trinité, en disant : « La cause universelle est substantiellement triple. On comprend qu'elle est, par l'es-

sence des choses; qu'elle est sage, par leur ordre; par leur mouvement qu'elle vit. Cette cause universelle, cette nature créatrice est donc; elle est sage, elle est vivante. Ceux qui ont cherché la vérité ont dit qu'on entendait par le Père l'essence, par le Fils la sagesse, par le Saint-Esprit la vie[1]. »

Après avoir établi que l'on ne peut rien dire de Dieu, sinon qu'il n'est pas, c'est-à-dire qu'il est au-dessus de l'être, de la pensée, et, par conséquent, de la parole, le philosophe se résigne à en parler; mais il avertit que tout ce qu'il pourra dire est à la fois vrai et faux. Il parcourt les dix catégories d'Aristote, la quantité, la qualité, les rapports, le lieu, etc., ces dix conditions générales de l'existence qui comprennent toutes les autres, et il montre qu'elles sont applicables à Dieu, mais seulement par *translation*, c'est-à-dire par métaphore, mais que, dans la réalité, Dieu est supérieur à toutes les catégories; en d'autres termes, il n'a point d'attributs. Enfin, il aboutit à poser, comme le dernier terme de la connaissance de Dieu, une ignorance savante, une science qui consiste à ne pas savoir, une affirmation qui s'exprime par des négations[2], en un mot, l'impossibilité de rien dire sur Dieu.

De Dieu, Scot Érigène descend à la création. Sa manière de la concevoir est purement platonicienne; il reconnaît des idées, prototypes éternels des êtres, et dont tous les êtres sont comme l'ombre; seulement il les place dans le verbe éternel, et veut trouver toutes ces choses dans la

[1] *De div. nat.*, p. 8.
[2] Nil proprie de Deo dici posse qui melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vere est sapientia, qui verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur.

Genèse, à laquelle il prête un sens perpétuellement allégorique.

Mais, malgré ses efforts pour se rattacher aux traditions chrétiennes, le point de vue qui le domine l'entraîne au panthéisme. L'interlocuteur d'Érigène (car l'ouvrage a la forme du dialogue) dit assez naïvement : « Mais ce qui me paraît incomparablement plus relevé, plus extraordinaire que tout le reste, c'est ce que vous m'attestez sous l'autorité de Denis, savoir que Dieu a tout fait, et qu'il a été fait en toute chose; car, s'il en est ainsi, qui ne s'écriera aussitôt : *Ainsi Dieu est tout*, *tout est Dieu;* ce qui paraîtra monstrueux même aux savants, si l'on considère la variété multiple des choses visibles et invisibles, et l'unité de Dieu[1]. »

Scot Érigène s'efforce, par mille subtilités, d'échapper à la rigueur de cet argument; mais il finit par arriver à une conclusion panthéiste : « Nous ne devons pas concevoir le Créateur et la créature comme deux choses distinctes, mais comme une seule et même chose; car la créature a sa substance en Dieu, et Dieu est créé d'une manière merveilleuse et ineffable dans la créature, par laquelle il se manifeste[2]. »

C'est du spinosisme pur. Le panthéisme alexandrin, un peu corrigé par un léger mélange de christianisme, se trahit plus loin sous une forme beaucoup plus étrange encore et plus éloignée du langage chrétien, en revanche tout à fait identique aux formes de la pensée orientale, à ces dogmes indiens qui identifient Dieu avec le *rien*, toujours d'après ce principe que la négation de tout attribut est la plus grande vérité, la vérité la plus pure,

[1] *De div. nat.*, p. 111.
[2] *Ibid.*, p. 144.

quand il s'agit de celui qui est au-dessus des conceptions humaines. Scot Érigène appelle *le rien* « cette clarté ineffable et incompréhensible de la nature divine, inaccessible et inconnue à tous les intellects des anges et des hommes; laquelle, quand on la considère en elle-même, n'est pas, n'était pas, ne sera pas; car ce qui surpasse tout ne peut être contenu dans aucune région de l'être[1]. »

Il se rapproche également du panthéisme indien quand, parlant du retour des êtres à leur principe, il dit[2] : « Le suprême degré de ce retour, c'est quand la nature, même avec ses causes primordiales, s'abîmera dans le sein de Dieu. »

N'est-ce pas l'absorption finale du monde dans le sein de Brahma? Érigène, en énonçant de pareilles propositions, ne peut se défendre de quelques scrupules, et il s'écrie : « Par là, nous ne cherchons point à établir que la substance des choses périra, mais que, par les degrés que je viens d'indiquer, elle retournera à ce qui est meilleur. Le changement de la nature en Dieu ne doit pas être considéré comme une destruction de la substance, mais un merveilleux et ineffable retour vers son état ancien qu'elle avait perdu en prévariquant... La propriété de chaque nature subsistera, et il y aura unité des diverses natures; la propriété ne retranchera point l'unité des natures, ni la réunion à l'unité la propriété des natures. »

Ainsi se débat contre le panthéisme la pensée de Scot Érigène. On voit qu'à force de subtilité il voudrait non-seulement sauver l'individualité des êtres éternelle-

[1] *De div. nat.*, p. 127.
[2] *Ibid.*, p. 232.

ment subsistants, mais faire encore plus, et rejoindre son système de l'absorption universelle au dogme chrétien.

Érigène, comme le prétendu Aréopagite et le moine Maxime, voudrait concilier deux doctrines aussi opposées que le panthéisme oriental d'Alexandrie et le théisme chrétien.

Il est dans le même embarras au sujet des peines éternelles qu'il refuse d'admettre; son interlocuteur disant : « Qu'il se trouve comme entre les rochers que battent les flots, et les flots de l'Océan; car, d'autre part, l'Écriture menace le diable et tous ses membres de tourments éternels; » Scot Érigène répond hardiment : « Dieu ne connaît pas le mal; car le mal serait, s'il était dans la pensée de Dieu, et il n'est pas. Il n'y a d'éternel que Dieu, ce qui est en lui et fait par lui; rien de ce qui est contraire à la vérité et à la bonté de Dieu n'est éternel[1]. » Il suit Origène dans cette opinion hétérodoxe, qui n'est autre chose que la théorie persane de l'abolition définitive du mal. Il dit avec Zoroastre : « Le principe du mal périra. »

Mais, pour ne pas se mettre en contradiction avec la lettre de l'Écriture, il imagine d'ingénieuses subtilités. « Le diable périra, non dans sa substance, qui est de Dieu, mais dans sa volonté, qui est de lui-même ; » et au sujet des damnés : « Il ne ressuscitera ni méchant, ni impie ; la nature ressuscitera; Dieu exterminera chez les seuls coupables toute malice, toute perversité; peut-être est-ce là leur condamnation éternelle[2]. » Charitable sophisme qui damne le péché pour pouvoir sauver le pécheur. Sur cette

[1] *De div. nat.*, p. 258.
[2] *Ibid.*, p. 264.

question de l'éternité des peines, Scot Érigène résiste avec une admirable énergie. Son interlocuteur a beau lui rappeler les châtiments promis aux méchants par l'histoire divine, qui ne ment pas, il répond intrépidement que les supplices n'existent nulle part et n'existeront jamais (*nusquam et numquam*)[1].

Le remords sera le seul châtiment des méchants. Il cite à l'appui de cette thèse hardie un passage de saint Ambroise, remarquable par la liberté d'interprétation qui l'a dicté[2].

« Chacun de ceux qui vivent en impies sera tourmenté de l'ardeur des vices dont il brûlait dans sa chair, comme d'un tourment inextinguible. »

Cette idée que la damnation est un tourment intérieur et perpétuel de la conscience, a été très-éloquemment exprimée dans la profession de foi du vicaire savoyard. Enfin, s'enhardissant de plus en plus, Scot Érigène finit par affirmer que l'idée de l'enfer est une idée grossière des Latins, un reste de cette croyance antique selon laquelle les âmes habitaient sous la terre. Les Grecs, ayant, comme toujours, considéré subtilement les choses, avaient avec raison appelé l'enfer *ades*, ce qui, selon Scot Érigène, veut dire *tristesse*. Car l'enfer, ajoute-t-il, c'est la tristesse de la passion privée de son objet[3].

Il rejette aussi, comme une idée grossière, l'idée de l'apparition de Jésus-Christ à la fin des siècles. Il dit : « Jésus réuni à l'essence divine[4] ne paraîtra pas sous une forme corporelle ; chacun des bons et des méchants contemplera l'arrivée du Christ dans sa propre substance.

[1] *De div. nat.*, p. 265.
[2] *Ibid.*, p. 265.
[3] *Ibid.*, p. 275.
[4] *Ibid.*, p. 299.

« Enfin, le monde visible disparaît, les effets remontent à leur cause, les idées rentrent dans le sein de Dieu. Dieu est tout, car il ne reste plus que lui. »

C'est exactement ainsi que se terminerait un poëme hindou, dans lequel on dirait que le voile brillant de l'illusion, c'est-à-dire l'univers sensible, se replie et que tous les êtres sont absorbés dans Brahma.

Telles sont les opinions, plus panthéistes que chrétiennes, de Scot Érigène. Pour donner une idée, non plus de ses croyances, mais de l'audace de son point de vue philosophique, je citerai ce qu'il dit sur la raison et l'autorité[1]. Il a voulu établir que l'action et la passion sont de purs accidents, étrangers à l'essence divine. Son interlocuteur, toujours embarrassé de ses hardiesses philosophiques, s'écrie :

« Je suis bien gêné par la violence de ce raisonnement, car si je réponds qu'il est faux, peut-être *la raison se moquera de moi*, et tout ce que j'ai accordé jusqu'ici sera ébranlé; si au contraire, il s'ensuit nécessairement qu'il me faille accorder de tous les termes actifs et passifs, de quelque ordre qu'ils soient, ce que j'ai accordé de l'action et de la passion ; il faudra dire que Dieu n'aime pas et n'est pas aimé, qu'il ne meut rien et ne saurait se mouvoir, et mille choses semblables ; bien plus, qu'il n'est pas, qu'il n'existe pas. En ce cas, vois de combien de traits de la *sainte Écriture je vais être accablé.* De toute part on murmure, on se récrie contre la fausseté de mes assertions, et tu n'ignores pas, je pense, combien il est difficile de persuader de telles choses aux simples esprits, quand les oreilles de ceux mêmes qui passent pour sages se dressent d'horreur en les entendant. »

[1] *De div. nat.*, p. 37.

Érigène répond :

« Ne t'effraye point ; nous devons à cette heure suivre la raison qui, tandis qu'elle cherche la vérité des choses, ne se laisse opprimer par aucune autorité, et que rien ne peut empêcher de proclamer publiquement ce qu'elle a poursuivi à travers les détours d'un raisonnement laborieux et attentif.

« Il faut suivre en toutes choses l'autorité de la sainte Écriture, parce qu'elle est en possession de la vérité, dont elle est comme le séjour mystérieux ; mais il ne faut pas croire qu'elle contienne toujours les signes véritables des noms et des choses, et nous communique la nature divine. Elle se sert de diverses similitudes, de diverses manières de transporter les mots et les noms s'accommodant à notre infirmité, élevant par une simple doctrine notre intelligence grossière et enfantine ; écoutez l'apôtre disant : *Je vous ai donné du lait et non de la nourriture.* . . . . .

. . . .

« Qu'aucune autorité [1] ne te détourne donc des enseignements que donne la persuasion raisonnable de la droite contemplation. La vraie autorité n'est point opposée à la vraie raison, ni la vraie raison à la vraie autorité ; toutes deux découlent d'une même source, qui est la sagesse divine. »

Érigène met donc sur le même niveau la raison et l'autorité : c'est déjà une grande hardiesse, mais il ira plus loin ; et, s'il arrive qu'elles ne s'accordent pas, il se prononcera nettement pour la raison.

Son interlocuteur lui dit [2] :

« Tu me forces à convenir rationnellement de ces choses,

[1] *De div. nat*, p. 38.
[2] *Ibid.*, p. 39.

mais je désirerais que tu y insérasses quelques passages empruntés aux Pères, pour corroborer tes arguments. »

Ainsi poussé, Érigène établit métaphysiquement la supériorité de la raison sur l'autorité.

« L'autorité, dit-il, émane de la raison véritable, et nullement la raison de l'autorité ; la raison véritable... n'a nul besoin d'être fortifiée par le consentement d'aucune autorité. Car la vraie autorité ne me semble pas être autre chose que la vérité découverte par la vertu de la raison et confiée aux lettres par les saints Pères, pour l'avantage de la postérité... Il faut donc *te servir d'abord de la raison* dans les choses que nous avons maintenant à envisager, et *ensuite de l'autorité*. »

En lisant ces lignes qui auraient pu être écrites mille ans plus tard, on ne s'étonne pas des inquiétudes que les opinions de Scot Érigène avaient données au pape. Ce livre *de la Division de la nature* est un des résultats les plus remarquables du mouvement imprimé à l'esprit par Charlemagne, continué par Louis le Débonnaire, repris par Charles le Chauve. Personne ne raisonnait avec autant de subtilité, de force, de profondeur que Scot Érigène; personne n'avait osé encore, ne devait oser de longtemps revendiquer les droits de la pensée humaine avec autant d'indépendance.

Maintenant, si nous voulons déterminer quel rôle Scot Érigène joue dans l'histoire de l'esprit humain, quelle est sa relation avec ce qui l'a précédé, avec ce qui l'a suivi, nous trouverons d'abord que sa philosophie, comme tout ce qui est de ce siècle, a l'inconvénient d'être une redite dans l'ensemble ; Scot n'est pas plus original que les théologiens ses contemporains. Évidemment il est un dernier produit de la philosophie néoplatonicienne, il est un néo-

platonicien égaré dans le christianisme et dans l'Occident. Comparé à ce qui est venu après lui, il se détache du moyen âge par ce platonisme même. Le moyen âge est beaucoup plus péripatéticien que platonicien. Scot Érigène, au contraire, est entièrement platonicien par les idées; seulement, par son emploi des catégories d'Aristote, il forme un anneau de la chaîne jamais interrompue qui réunit le péripatétisme de l'antiquité à la scholastique moderne. Mais le lien véritable de Scot Érigène avec l'avenir, c'est son point de vue philosophique. Ses idées sont, au fond, de vieilles idées, des idées qui ont été tour à tour orientales, alexandrines, gnostiques, que notre Irlandais a reçues de la troisième ou de la quatrième main. Ces idées meurent avec lui, elles ne reparaîtront plus jusqu'à la renaissance. Mais son point de vue le rattache à toute la famille des esprits indépendants qui ont mis la raison aux prises avec l'autorité et ont tendu à faire prévaloir la raison sur l'autorité. Non-seulement Scot Érigène tient à eux par son principe, mais on aperçoit quelques traces historiques de cet enchaînement. Quand les Albigeois soulèvent aussi la question de l'indépendance en matière de religion, les écrits de Scot Érigène excitent l'inquiétude de la papauté. M. Guizot a cité une lettre d'Honorius III, qui prescrit de les brûler.

Avant cette époque, Bérenger de Tours qui, à la fin du onzième siècle, ouvre, pour ainsi dire, la carrière toujours remplie depuis par les opposants à l'autorité de l'Église, Bérenger fut accusé d'aimer beaucoup Scot Érigène et d'en reproduire les erreurs.

La véritable importance historique de Scot Érigène n'est donc point dans ses opinions; celles-ci n'ont d'autre intérêt que leur date et le lieu où elles apparaissent. Sans doute

il est piquant et bizarre de voir ces opinions orientales et alexandrines surgir au neuvième siècle, à Paris, à la cour de Charles le Chauve ; mais ce qui n'est pas seulement piquant et bizarre, ce qui intéresse le développement de l'esprit humain, c'est que la question ait été posée, dès lors, si nettement entre l'autorité et la raison, et si énergiquement résolue en faveur de la seconde. En un mot, par ses idées, Scot Érigène est encore un philosophe de l'antiquité grecque ; et, par l'indépendance hautement accusée de son point de vue philosophique, il est déjà un devancier de la philosophie moderne.

CHAPITRE VIII

DE L'HISTOIRE AU IX[e] SIÈCLE.

L'histoire recommence avec Charlemagne.— Paul Warnfried. — Biographie d'Éginhard. — Il imite Suétone. — Historiens de parti. — Pour Louis le Débonnaire, Thegan et l'Astronome. — Pour Charles le Chauve, Nithard. — Origine des Mémoires. — Chroniques du moine de Saint-Gall : partie monacale, partie historique. — Origine des épopées carlovingiennes.

Pour que l'histoire existe, deux conditions sont nécessaires : quelque chose à raconter et quelqu'un qui raconte. Premièrement, les destinées de l'histoire sont liées à celles des faits qu'elle retrace. Car, de même qu'il n'y a pas d'effet sans cause, il n'y a guère de cause sans effet. Tous les grands événements ont créé leur historien : la lutte de la Grèce et de l'Italie a produit Hérodote ; la lutte de Sparte et d'Athènes a produit Thucydide ; la république romaine a eu Tite Live et l'empire a eu Tacite; l'invasion des Barbares elle-même a trouvé son historien dans Grégoire de Tours. Mais ensuite la seconde condition de l'histoire lui a manqué ; l'histoire est morte parce que la barbarie est devenue si grande qu'elle n'a plus laissé à personne la puissance de la décrire[1]. Après Charlemagne, l'histoire est

[1] Quoi que Frédégaire ait dit de l'épuisement de l'esprit, de la mort de l'intelligence et de l'histoire, l'histoire se traîna encore après lui (641) et il eut des continuateurs jusqu'à la mort de Pépin.

de nouveau possible, un grand homme a paru, de grandes choses se sont accomplies et des hommes se sont formés capables de les écrire. Il n'y avait plus d'historien depuis Frédégaire; mais, pendant tout le neuvième siècle, les historiens vont abonder. J'énumérerai les plus importants en cherchant à les caractériser, et par eux les différents ordres de faits qu'ils représentent.

Au neuvième siècle, il y a des histoires de peuples, d'abbayes, d'églises; il y a des histoires qui sont l'expression d'une opinion, d'un parti politique. Car toutes ces choses vivent d'une vie énergique, et par là sont capables de se susciter des historiens.

Le plus remarquable historien d'un peuple au neuvième siècle, puisque nous avons perdu l'histoire des Saxons par Éginhard, qui aurait été probablement un ouvrage fort curieux, c'est Paul Warnfried, ce Lombard fidèle à sa race, et que son patriotisme arracha, pour ainsi dire, à Charlemagne. On comprend qu'il ait écrit les gestes d'une nation pour laquelle il avait un si profond attachement. La première partie de l'histoire des Lombards par Warnfried renferme un certain nombre de récits qui tiennent de la tradition orale, de la *saga*, ou de la tradition épique, plus que de l'histoire; à tel point qu'ils ont été recueillis par M. Grimm dans ses *Sagas allemandes* (*Deutsche Sagen*). De semblables récits forment la partie héroïque de la tradition des autres peuples germaniques, et ouvrent leurs annales. Jornandès, l'historien des Goths, nous apprend qu'il a écrit d'après d'anciens chants nationaux. Warnfried n'en dit pas autant; mais la nature même des événements qu'il raconte prouve qu'il a fait comme Jornandès. Par exemple, dès la première page de l'histoire des Lombards est racontée leur émigration depuis les confins de la Scan-

dinavie jusqu'aux Alpes; et ce récit, qui offre plusieurs circonstances empreintes d'un caractère légendaire et poétique bien prononcé, se retrouve presque textuellement dans les chants populaires de divers pays fort éloignés les uns des autres, dans une ballade danoise et dans une ballade suisse[1], d'après laquelle les habitants de Schwitz seraient venus des rivages de la mer Baltique au bord du lac des Quatre-Cantons. Cette tradition, rapportée presque dans les mêmes termes par Paul Warnfried[2], doit reposer sur quelque ancien chant lombard perdu. D'autres traditions, sans être aussi évidemment empruntées à la poésie populaire, ont probablement une semblable origine, ou ont du moins été travaillées par l'imagination des masses. Telle est la tragique et invraisemblable histoire de Rosmonde, et l'aventure peu grave et peu digne de la chaste reine Théodelinde, aventure mieux placée dans un conte de la Fontaine que dans la vie d'Agilulfe, aventure du reste qui, avec quelques variantes, se retrouve aux Indes et à la Chine.

Les grandes abbayes fondées ou du moins restaurées par Charlemagne étaient assez importantes pour avoir leur historien; l'abbaye de Saint-Gall eut le sien[3], comme un petit État, comme une république. Il en fut de même des siéges épiscopaux. Le neuvième siècle est l'époque de la grandeur épiscopale dans la Gaule. Les évêchés qui voyaient se succéder un certain nombre d'hommes puissants par la parole et par l'action, méritaient bien qu'on

[1] Müller, *Geschichte der Schweitz*, l. I, c. 15, notes 4 et 6, édit de Tubingue, 1817, t. XIX et XXV.

[2] *Hist. Longob.*, l. I.

[3] L'histoire des hommes célèbres de l'abbaye de Saint-Gall fut écrite par Ermanric.

écrivit leur histoire. Aussi le même Paul Warnfried nous a laissé celle des évêques de Metz, et Flodoard, celle de l'Église de Reims; et cette histoire d'Église est un monument important d'histoire politique. Il suffit, pour le prouver, de dire qu'une grande partie de l'ouvrage est consacrée à retracer la vie politique au moins autant qu'épiscopale du célèbre Hincmar.

Pour apprécier l'influence du neuvième siècle sur l'histoire, reprenons les annales où nous les avons laissées. J'ai dit ce qu'étaient les annales, misérables chroniques dans lesquelles on inscrivait, année par année, les événements les plus décisifs et les plus insignifiants, avec le même laconisme, la même indifférence. Ces annales continuent au neuvième siècle, elles se multiplient, mais, en général, elles changent de caractère; quelques-unes, il est vrai, continuent à n'être que des chroniques décharnées et d'une brièveté désespérante. Mais il en est d'autres qui prennent du corps et de la vie, qui, si je puis parler ainsi, tournent à l'histoire. Pour étudier cette rénovation, ce perfectionnement, il faut comparer les annales de l'abbaye de Laurisham avec leur refonte et leur continuation par Éginhard. Dans le recueil de M. Pertz[1], les deux monuments sont en regard, et l'œil saisit sans peine la différence qui existe entre l'un et l'autre. D'abord Éginhard donne à l'exposition des faits plus d'ampleur. Par exemple, dans les vieilles annales qu'on a appelées *plébéiennes*, parce qu'elles sont d'un style rustique et barbare qui diffère grandement de la latinité beaucoup plus travaillée d'Éginhard, on lit à l'année 741, quatre mots : *Carolus majordomus mortuus est; Charles, maire du palais, est mort.* C'était le style

[1] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. I, p. 174.

ordinaire des annales : on se souvient peut-être que l'année de la bataille de Poitiers n'avait pas fourni un plus grand nombre de mots aux chroniqueurs; en revanche, il y a onze lignes dans Éginhard sur cette mort de Charles. Le récit de chaque année dans les annales de Laurisham se termine ainsi : *Et cette année changea en la suivante;* cette formule monotone et fatigante est supprimée par Éginhard. Quelquefois c'est Éginhard qui est plus bref; mais cette brièveté même atteste un progrès dans la manière d'écrire l'histoire, elle annonce l'intervention de la critique; il arrive à Éginhard de supprimer des miracles[1]. Le style aussi s'améliore, le latin est plus pur, les barbarismes disparaissent; de barbare la langue redevient presque classique[2]. Les annales étaient, en général, l'œuvre de plusieurs mains, et il en résultait parfois des contrastes assez étranges entre la manière d'écrire et de juger des différents chroniqueurs qui se succédaient et dont chacun reprenait l'annotation annuelle des faits là où son prédécesseur l'avait laissée; quelquefois même leurs opinions sont entièrement opposées. Dans la rédaction des annales célèbres sous le nom de *Bertiniennes*, on voit quatre auteurs se succéder en moins d'un siècle. Le premier est un anonyme, dont le récit commence à 830 et va jusqu'en 836; il n'a pas encore profité beaucoup de la culture carlovingienne; on s'en aperçoit à son style. Il est remplacé par Prudence, évêque de Troyes, Espagnol de naissance, et qui figura dans les luttes théologiques de ce temps. Prudence est, au contraire, un homme très-cultivé, dont le style est infiniment

[1] *Voy.* les années 774 et 776.

[2] Au lieu de *fugivit*, Éginhard met *profugit*, ann. 747; au lieu de ce latin monacal *tonsoratus est*, il dit élégamment *tonso capite in monasterium missus est.*

plus correct que celui de son prédécesseur : ainsi, pour *armée*, il emploie toujours le mot *exercitus*, et non le mot *hostis*, usité dans ce sens par le vulgaire, et d'où est venu l'*ost* de l'ancien français. Prudence ne fait pas de tels emprunts à la langue rustique; dans sa passion d'une latinité correcte, il pousse l'imitation de l'antiquité jusqu'à une sorte de pédanterie. Quand il veut nommer les diverses villes de la France, il a bien soin de prendre les anciens noms, tels qu'ils sont dans Jules César ou dans l'itinéraire d'Antonin : Trèves est *Augusta Trevirorum*, Paris est *Lotitia Parisiorum*. Prudence, comme on voit, estropie parfois un peu les noms des villes; mais il les estropie doctement.

La chronique fut continuée après Prudence par cet Hincmar qu'il avait combattu dans l'affaire de la prédestination. Hincmar commence par quelques lignes très-sévères sur son prédécesseur; puis, dans le cours du récit, il ne manque pas une occasion d'attaquer ses adversaires, et de donner à ce qui le concerne lui-même le tour qui lui convient, en un mot, de faire ses propres affaires en écrivant l'histoire. Rothade, qui osa résister à son autorité épiscopale, est appelé homme d'une incroyable démence (*vir singularis dementiæ*). Ainsi le caractère des divers auteurs, leurs habitudes d'esprit, leurs opinions, leurs passions personnelles donnent quelque physionomie à ces annales jusque-là si uniformes et si insipides; la vie commence à y pénétrer.

Il faut noter, à la même époque, l'apparition des chroniques collectives, qui ont la prétention d'embrasser l'histoire universelle. L'histoire universelle, qui avait commencé avec le christianisme, était tombée peu à peu, comme toute espèce d'histoire, à l'état de chronique, et avait fini par

n'être plus qu'une *table des matières* générale des événements humains. Enfin, ces *tables des matières* elles-mêmes avaient cessé. Au neuvième siècle, on trouve deux chroniques collectives ; l'une a pour auteur Fréculfe et l'autre Adon : toutes deux prouvent, par le fait même de leur existence, qu'un horizon plus vaste s'est ouvert devant les esprits, et qu'ils commencent à pouvoir saisir, par la pensée, la suite des temps.

Dans ce qui précède, il n'a été question que des genres historiques préexistant à la nuit du septième siècle ; il me reste à en examiner d'autres qui appartiennent plus en propre au neuvième ; ce n'est plus l'ancienne histoire renouvelée, c'est la nouvelle. Dans cette classe d'ouvrages, il faut placer au premier rang la biographie de Charlemagne par Éginhard.

On peut dire de la biographie ce que j'ai dit de l'histoire en général. Les grands hommes comme les grands faits se suscitent communément un narrateur ; il n'y a pas, je pense, une grande vie, une grande destinée qui n'ait été racontée.

Prenez les noms les plus illustres : Alexandre n'a pas manqué de biographes, car on a pu faire un gros livre sur les *historiens d'Alexandre ;* César s'est chargé de se raconter lui-même ; et Charlemagne, tombé dans un temps où les lettres étaient bien au-dessous de sa grandeur, a rencontré pourtant dans Éginhard un biographe supérieur à ce qui l'avait précédé et à ce qui l'a suivi. Pour lui trouver un rival, il faut aller jusqu'à Joinville.

La biographie d'Éginhard a une grande importance, car elle est la source à peu près unique de tout ce qu'on sait d'authentique sur Charlemagne ; elle est écrite avec gravité, concision et une certaine élégance ; l'individualité de Char-

lemagne y est bien saisie, et rendue par quelques traits heureusement choisis.

Éginhard est très-connu par une légende qui était digne d'arriver à l'Opéra-Comique, et dont l'héroïne est une prétendue fille de Charlemagne, nommée Emma. Éginhard, qui ne ressemblait en rien au héros de la *Neige*, fut un grave conseiller de Charlemagne, un grave abbé et un historien. Il ne fut point l'amant d'Emma, qui n'a jamais existé, ni le gendre de Charlemagne, mais l'un des principaux personnages de sa cour, où il figura dans plusieurs circonstances importantes; il était chef des travaux publics. Probablement il fit bâtir le pont de Mayence, le palais et la basilique d'Aix-la-Chapelle.

Les traits de la grande figure de Charlemagne eussent été dessinés par Éginhard d'une manière encore plus précise, si cet auteur ne se fût pas piqué d'une imitation souvent exagérée des historiens latins, et en particulier de Suétone. Ce soin même atteste à quel point Charlemagne avait mis l'antiquité en honneur; son biographe semble avoir voulu joindre le premier empereur d'Occident, comme un treizième César, aux douze Césars de Suétone; il emprunte perpétuellement à cet écrivain des expressions et des phrases pour peindre et caractériser Charlemagne. C'est une tentative, on peut le dire, trop classique. M. Pertz a indiqué, dans son excellente édition, quarante passages qui rappellent les biographies de Suétone et surtout celles d'Auguste. Éginhard a fait plus que d'emprunter des expressions à Suétone; la disposition générale de son ouvrage est calquée sur le plan de la vie d'Auguste. Éginhard dit qu'il divisera son sujet en trois parties : d'abord les événements à l'intérieur et à l'extérieur, puis les mœurs et les études, puis l'administration. Eh bien! Suétone dit

de même qu'il ne suivra pas l'ordre des faits, et qu'il racontera les principales circonstances de la vie d'Auguste d'après leur nature, et non suivant l'ordre des temps (*per species et non per tempora*...). Il est heureux, du moins, qu'Éginhard, puisqu'il voulait imiter trop servilement peut-être un historien de l'antiquité, ait pris pour modèle celui dont la manière anecdotique, intime, pour me servir d'une expression en vogue aujourd'hui, permettait à son imitateur de donner un portrait détaillé de Charlemagne.

Le principal historien de ce temps devait être le biographe de Charlemagne, puisque ce temps c'était Charlemagne. Puis viennent Louis le Débonnaire et ses fils, dont les démêlés, soit avec leur père, soit entre eux, remplissent une grande partie du neuvième siècle. Ce nouvel ensemble de faits et ces différents personnages eurent aussi leurs historiens. Louis le Débonnaire en a eu deux, et tous deux prennent parti pour lui, tous deux soutiennent sa cause, et sont contraires à la cause de l'insurrection; l'un et l'autre peuvent être dits des écrivains du parti royal, opposés au parti révolutionnaire; ils sont les champions de la monarchie contre l'épiscopat révolté : le nom de l'un est inconnu, on l'appelle l'Astronome; l'autre est Thegan. Thegan, de race germanique, comme le prouve son nom, était chorévêque de Trèves; il représente la minorité royaliste de l'Église.

Walafrid Strabon, polygraphe contemporain, a laissé sur l'histoire de Thegan deux jugements, l'un en prose, l'autre en vers, et qui ne s'accordent guère entre eux. Les vers sont adressés à Thegan lui-même, et, partant, la louange y est démesurée. Les comparaisons avec les plus

grands écrivains de l'antiquité y sont prodiguées, comme dans les lettres de Sidoine, et avec une confusion encore plus grande. Strabon compare l'historien de Louis le Débonnaire non-seulement à Tite Live, mais encore à Platon, à Homère et même à Sapho[1]. En revanche, dans une petite préface en prose, Strabon, cette fois moins louangeur, dit que Thegan a écrit *avec plus de concision et de véracité que d'élégance*, qu'*il se répand et s'enflamme en parlant*[2]. En effet, son histoire est pleine de passion; les prédilections et les inimitiés politiques de l'auteur se font sentir fréquemment. Il décrit avec complaisance la scène où Lothaire, vaincu enfin, tombe aux pieds de son père, qui lui pardonne. Il peint avec amour le caractère humain de Louis. Quand il raconte la défection célèbre qui donna au lieu où elle s'accomplit le nom de Champ-du-Mensonge, il fait adresser par le roi abandonné ces touchantes paroles à quelques serviteurs qui voulaient lui rester fidèles : « Allez vers mes fils; je ne veux pas qu'aucun de vous perde pour moi la vie ou un de ses membres[3]. » On croit entendre l'infortuné Louis XVI s'écrier : « Je ne veux pas que le sang coule à mon sujet. » Thegan voit dans les fléaux et les maladies qui frappent les rebelles une punition du ciel. Thegan est un Germain, probablement un homme de race, qui, dans sa fierté aristocratique, s'exprime avec une dédaigneuse amertume sur les hommes de bas lieu, les hommes de rien, qui ont joué un rôle : « Tous les évêques le molestèrent (l'empereur), et surtout ceux qu'il avait élevés de la plus vile condition

[1] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. II, p. 585

[2] Breviter et vere potius quam lepide composuit... Effusior et ardentior in loquendo. *Ibid.*, p. 589.

[3] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t II, p. 598.

aux honneurs... » Et ailleurs : « Il faut qu'il se garde soigneusement d'avoir à l'avenir des esclaves pour conseillers, parce que, s'il le peuvent, ils chercheront à opprimer les nobles et à s'élever avec leurs méprisables parents [1]. » En parlant d'Ebbon, ce missionnaire factieux que nous connaissons déjà, il s'exprime ainsi : « Ils choisirent un homme impudique et cruel, qui était de race servile. » S'adressant à Ebbon, il lui reproche en ces termes la dégradation de l'empereur, dans laquelle il avait joué un si grand rôle. « Il t'a porté sans que tu l'aies mérité au siége pontifical [2], et toi, par un faux jugement, tu as voulu l'expulser du trône de ses pères... Cruel, pourquoi n'as-tu pas compris le précepte du Seigneur : Le serviteur n'est pas au-dessus du maître? Pourquoi as-tu méprisé le précepte de l'Apôtre, de celui qui fut ravi au troisième ciel et apprit des anges ce qu'il devait prescrire aux hommes : Soyez soumis aux puissances; toute puissance vient de Dieu? Et un autre dit encore : Craignez Dieu, honorez le roi. Serviteurs, soyez soumis en toute crainte à vos maîtres, non-seulement aux bons et aux humbles, mais aux pervers; car cela est la grâce. Mais toi, tu n'as pas craint Dieu, tu n'as pas honoré le roi... O terre qui as porté cet homme, pourquoi n'as-tu pas ouvert ton sein pour le dévorer, ainsi que Dathan et Abiron?... Dieu, pour manifester ta malice, a conservé au roi son royaume et sa gloire. Tombe donc dans l'opprobre pour tous les jours de ta vie. Que dans les abîmes de la cupidité et de la fausseté croisse ta honte de jour en jour, comme un nombre considérable, par l'art arithmétique, se transforme en un nombre plus grand!...

[1] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. II, p. 601.
[2] *Ibid.*, p. 599.

Tes pères étaient des pasteurs de chèvres et non des conseillers de princes... Que puis-je te dire de plus? Il me faudrait une langue de fer et des lèvres d'airain pour exposer et énoncer toute ta perversité. Si quelqu'un voulait composer un chant poétique sur tes crimes, il surpasserait peut-être le poëte de Smyrne, Homère, ou le poëte du Mincio, Virgile, aussi bien qu'Ovide. La tentation que des scélérats ont fait subir à ce prince pieux a eu pour motif que sa bonté fût éprouvée comme la patience de Job; mais il y a une grande différence entre la persécution de l'un et celle de l'autre. On lit dans le livre du bienheureux Tobie, que ceux qui insultaient Job étaient des rois; mais ceux qui affligeaient le plus notre roi étaient nés ses esclaves et les esclaves de ses pères[1]. »

Ai-je eu tort d'attribuer à Thegan une grande véhémence de sentiments aristocratiques et royalistes? Remarquons aussi ce langage bigarré d'allusions bibliques et classiques; Homère, Virgile, Ovide, cités avec le Pentateuque et le livre de Job. La pédanterie vient en aide à l'emportement politique; on croit être au seizième siècle, ce qui arrive assez souvent au neuvième. Il y a déjà du Saumaise dans Thegan.

L'autre historien de Louis le Débonnaire est moins violent; mais les reflexions qu'il a semées dans son récit font voir que lui aussi était favorable au roi et contraire à ses ennemis. Voici en quels termes il s'exprime sur leur compte : « Une partie d'entre eux, toujours avide de changement, à la manière des chiens et des oiseaux de proie, cherche à s'agrandir par la ruine d'autrui. »

Plusieurs autres passages montrent, chez l'Astronome,

[1] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. II, p. 600.

les mêmes sentiments et les mêmes passions politiques que Thegan nous a présentés, seulement à un moindre degré.

Charles le Chauve a eu aussi son historien, son historien partial; Nithard, qui, par sa mère, était petit-fils de Charlemagne, et dont le père était cet Angilbert qui, dans l'académie du palais, avait reçu le nom d'Homère; Nithard fut très-attaché à Charles le Chauve, et le suivit dans toutes les vicissitudes de sa fortune orageuse.

On voit, par ses propres paroles, qu'il a écrit au milieu de la mêlée, au milieu du choc des partis et des armes. « S'il se trouve dans mon style quelques négligences, dit-il à Charles le Chauve, vous et les vôtres, vous serez indulgents; car vous savez que, dans le temps où je composais cet ouvrage, j'ai été battu de la même tourmente que vous[1]. »

Nithard a pour but d'empêcher que les événements soient racontés autrement qu'ils ne se sont passés, et de redresser les fausses opinions sur les faits[2]. On sent partout une intention politique dans cette histoire, véritable manifeste en faveur de Charles le Chauve, écrit par un des meneurs de son parti.

Les trois historiens que je viens d'examiner, surtout Nithard et Thegan, expriment leurs sentiments personnels, parlent de la part qu'ils ont prise aux événements; en un mot, le *je* intervient déjà comme dans les *Mémoires*. Il en est de même des premiers monuments historiques écrits dans notre langue. Villehardoin, Joinville, Froissart, figurent eux-mêmes dans leurs écrits, et interviennent personnellement. Je ne sais s'il faut accuser la vanité française

[1] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. II, p. 651.
[2] *Ibid.* Préface des livres III et IV, p. 662-668.

d'un fait qui s'est reproduit deux fois, au neuvième et au treizième siècle; ce serait alors au besoin de se produire soi-même, de se montrer parmi les événements qu'on raconte, que la France devrait une des portions les plus originales de sa littérature, et dans laquelle elle surpasse toutes les autres nations modernes, les Mémoires.

Enfin, je terminerai cette revue de la littérature historique du neuvième siècle par une chronique d'un genre tout particulier, la chronique du moine de Saint-Gall; elle est surtout consacrée à Charlemagne, bien qu'il y soit aussi question de Louis le Débonnaire et de ses fils. Elle contient quelques faits vrais, et un grand nombre de faits invraisemblables ou évidemment imaginaires.

Comme l'a reconnu M. de Chateaubriand dans ses admirables *Études historiques*, la chronique du moine de Saint-Gall contient en germe l'histoire fabuleuse de Charlemagne; cette histoire que le moyen âge doit broder à l'infini dans les innombrables épopées du cycle carlovingien. Nous rencontrons ici un exemple remarquable de la rapidité avec laquelle se construit la légende : le moine de Saint-Gall écrit soixante-dix ans après la mort de Charlemagne; il écrit dans une abbaye célèbre, où l'on devait être aussi bien au courant que partout ailleurs des souvenirs qu'avait laissés le grand empereur; il écrit d'après un comte Gervold, qui avait assisté aux dernières guerres de Charlemagne, et d'après le biographe de ce comte Gervold. La transmission orale en est donc à son premier degré. Eh bien! elle a déjà perdu tout caractère de vérité; l'histoire a déjà passé complétement à la *saga*, à la légende. Dès le siècle suivant, un moine italien, le moine du mont Soracte, racontera sérieusement les voyages de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople. Et au

onzième siècle, la prétendue chronique de Turpin contiendra une grande partie de ce que doivent développer les romans de chevalerie, tant est prompte à se former autour des grands noms cette atmosphère d'illusion et de poésie qui ne leur manque jamais, et que la critique historique peut seule dissiper.

La chronique du moine de Saint-Gall renferme deux sortes d'anecdotes : les unes montrent Charlemagne tel que se le figuraient, dans ses rapports avec l'Église, les imaginations populaires ; les autres le présentent sous l'aspect de guerrier et de conquérant. A la première classe appartient un certain nombre de récits puérils, mais curieux, car ils éclairent diverses parties de la vie ou du caractère de Charlemagne, qui leur ont donné naissance. Ainsi, Charlemagne ne passait certainement pas son temps, comme nous le représente le moine de Saint-Gall, au milieu des chantres de sa chapelle, les instruisant, les gourmandant, les dirigeant lui-même en marquant la mesure avec un bâton ; il n'enseignait pas à lire. Mais on savait que Charlemagne s'intéressait passionnément au chant ecclésiastique et aux écoles. C'est là ce que la tradition populaire a exprimé, en faisant de lui un maître de chant et un maître d'école.

Il en est de même des nombreuses anecdotes dans lesquelles Charlemagne est mis aux prises avec différents évêques, leur reproche diverses fautes, et quelquefois les punit. Ces détails ne sont ni vrais ni vraisemblables ; ce qui est historiquement vrai, c'est l'attitude de Charlemagne devant les évêques qu'il contint toujours, et qui, ne sentant plus sa main puissante, levèrent la tête et furent si redoutables sous son fils. Le premier livre est donc consacré presque tout entier à des historiettes de cette sorte. Le

second, plus intéressant, a trait aux guerres de Charlemagne. Ce second livre est beaucoup plus poétique. On y trouve une peinture idéale de l'empire des Huns, composé de neuf cercles remplis de forêts, de rochers, de villages, et au centre desquels est le trésor des Huns, le grand trésor qu'ils ont formé des dépouilles amoncelées de tous les peuples. Charlemagne, après huit années d'une guerre opiniâtre, arrache ce trésor aux enfants d'Attila.

Voilà le souvenir d'Attila mis en rapport avec la renommée de Charlemagne, comme il a été rapproché d'Ermanric, de Théodoric et d'Odoacre, dans les traditions germaniques; traditions où figure aussi un trésor mystérieux que les Huns veulent dérober, le trésor des *Niebelungen*.

A côté des légendes populaires, il y a, dans la chronique de Saint-Gall, des récits renouvelés de l'antiquité: ceux-ci ne viennent pas du comte Gervold et de son historien; ils portent le sceau de la docte abbaye, et d'un siècle qui commence à retrouver et à redire l'antiquité. Tout le monde sait comment, selon Tite Live, Tarquin, en abattant des têtes de pavots, fit entendre à son fils Sextus qu'il devait abattre la tête des grands personnages de Gabies. Cette histoire est racontée de la même manière, à peu de chose près, par le moine de Saint-Gall; seulement, le muet dialogue a lieu entre Charlemagne et son fils Pépin le Bossu.

Plusieurs autres histoires ont un caractère décidément fabuleux; telle est celle de Pépin, séparant un lion et un taureau, et celle de son duel avec le diable, près d'Aix-la-Chapelle.

Pour faire connaître le caractère de cette portion poétique de la chronique du moine de Saint-Gall, je vais tra-

duire l'entretien plusieurs fois cité d'Oger et de Didier, roi des Lombards, chez lequel Oger s'était réfugié. Oger, sur qui l'histoire ne sait rien, paraît avoir été un des chefs qui demeurèrent fidèles à la veuve de Carloman et s'enfuirent avec elle chez les Lombards. Au dix-septième siècle, on voyait encore le tombeau et l'épitaphe d'Oger à Meaux, dans l'église de Saint-Pharon[1]. Ce personnage ne serait guère connu que par la chronique de Saint-Gall et par cette épitaphe, s'il n'avait été célébré par des romanciers du moyen âge, qui paraissent l'avoir confondu avec un héros du Nord, et l'ont appelé Oger le Danois. Toutes ces inventions romanesques n'existent pas encore dans la chronique de Saint-Gall; mais la poésie, la poésie la plus hardie et la plus étrange n'y manque pas. On va en juger.

« Ayant appris la venue du redoutable Charles, ils montèrent sur une tour très-élevée[2], d'où l'on pouvait voir au loin et au large son arrivée. »

Paraissent d'abord les bagages, *qui étaient moins considérables dans une expédition de Darius ou de Jules Cesar.* Il faut, au neuvième siècle, qu'une petite pointe de pédanterie se fasse sentir partout, même dans le latin le plus grossier et le récit le plus fantastique. Puis « Didier dit à Oger : Charles est-il dans cette armée si nombreuse ? Mais celui-ci répondit : Ce n'est pas encore lui. Voyant l'armée composée du rassemblement des habitants de tout l'Empire, il dit positivement à Oger : Certainement Charles est là qui *exulte* au milieu de cette multitude. Oger répondit : Pas encore, et pas encore. Alors le roi commença à se troubler et à dire : Que ferons-nous, s'il en vient un plus

[1] *Acta sanct. ord. sa..ct. Ben.*, t. V, p. 662 et suiv. Ce tombeau existait du temps de Mabillon.

[2] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. II, p 759.

grand nombre avec lui ? Oger répondit : Tu verras comme il viendra. Pour ce qui sera de nous, je ne le sais. Et voilà que tandis qu'ils discouraient, leur apparut l'école qui ignore les moindres vacances. Didier, en la voyant, frappé de stupeur, s'écria : Voilà Charlemagne! Et Oger reprit : Pas encore, et pas encore. Après, s'avancèrent les évêques, les abbés, les clercs, les chapelains, avec ceux qui les accompagnent. Les ayant vus, Didier, déjà redoutant la lumière, et désirant la mort, s'écria en sanglotant : Descendons et cachons-nous dans la terre, devant la face de ce terrible ennemi. A quoi Oger répondit, épouvanté, parce qu'il connaissait le cortége de l'incomparable Charles, et il y avait été accoutumé dans un meilleur temps : Quand tu verras les champs se hérisser d'une moisson de fer, le Pô et le Tésin inonder les murailles de la ville de noires vagues de fer, alors tu pourras t'attendre à voir Charles paraître. Il n'avait pas encore fini de parler, quand, à l'ouest et au nord, s'éleva une sombre nue qui changea le jour très-clair en ténèbres. L'empereur s'approchant un peu davantage, le jour devint plus noir que la nuit. Alors parut Charlemagne lui-même, tout de fer, avec un casque de fer et des bracelets de fer. Une cuirasse de fer protégeait sa poitrine de fer et ses épaules. Sa main gauche tenait dressée une lance de fer... Sur son bouclier, il ne paraissait que du fer; son cheval aussi était de fer; son visage intrépide jetait l'éclat du fer[1]; et ceux qui le précédaient, et ceux qui l'entouraient de toutes parts, et ceux qui le suivaient, imitaient, autant qu'il était en eux, ce terrible appareil; le fer remplissait les champs et les places; les rayons du soleil étaient réfléchis par des pointes

[1] Animo et colore ferrum renitebat.

de fer... O fer! fer! hélas! tel fut le cri confus du peuple. Le fer fit trembler les remparts de la forteresse.

« Ces choses, que moi, bègue et édenté, j'ai tenté de développer par un trop long discours, Oger, la sentinelle véridique, les ayant saisies d'un coup d'œil rapide, dit à Didier : Voilà celui duquel tu t'es tant informé. Et ce disant, il tomba presque sans vie. »

Il y a une grandeur bizarre dans ces conceptions étranges. Cette multitude immense, ce terrible Charles, l'attente de son approche toujours suspendue, enfin cet homme de fer, le fer partout autour de lui, la nature elle-même, les vagues, les moissons, le ciel, tout devenant de fer là où il passe... et ce cri lamentable de la foule éperdue : O fer, ô fer! et les murailles ennemies qui s'ébranlent, et Didier qui tombe demi-mort à la vue de Charlemagne; comment pouvait-on mieux exprimer que par tous ces traits, énergiques dans leur singularité, la terreur qui naissait sous les pas du conquérant et l'effroi dont les peuples étaient saisis quand il s'avançait pour les combattre? Ce morceau est probablement un lambeau de chant populaire recueilli par le moine de Saint-Gall dans sa chronique, et ce chant naïf et grandiose avait dû naître chez un peuple que les armes de Charlemagne avaient écrasé. Le roi Didier fait penser naturellement aux Lombards. Je crois donc qu'on peut voir dans ce fragment une rédaction et, à ce qu'il semble, une amplification [1] en prose de quelque chant lombard sur Charlemagne, expression de la terreur qu'avaient dû laisser dans les populations ses armes victorieuses.

Ainsi naissait le Charlemagne fabuleux avant que deux

[1] Voyez plus haut : « Les choses que... j'ai voulu développer par un trop long discours. »

générations se fussent écoulées depuis la mort du Charlemagne historique. Le grand mérite de la chronique du moine de Saint-Gall est de nous faire assister à cette transformation de l'homme réel en héros idéal, de nous découvrir au sein de l'histoire la légende et l'épopée qui commencent.

CHAPITRE IX

DE LA LITTÉRATURE POLITIQUE AU IXe SIÈCLE. AGOBARD.

Vie politique au neuvième siècle. — Apparition du peuple. — Action politique de l'Église. — Au dehors, ses luttes avec le pouvoir temporel ; au dedans, luttes des évêques contre les moines, les métropolitains et les papes. — Agobard ; ses ouvrages non politiques. — Contre Félix d'Urgel, contre les images, contre les juifs, contre les superstitions populaires, contre le jugement de Dieu. — Ses écrits politiques. — Lettre sur la division de l'Empire. — Lettre sur les deux pouvoirs. — Apologie des fils de Louis le Débonnaire. — Pamphlets factieux.

La littérature politique au neuvième siècle renaît avec la vie politique; depuis longtemps celle-ci avait cessé dans le monde. Comment y aurait-il eu place pour elle sous l'étouffante unité du despotisme impérial? La municipalité pouvait seule offrir un champ restreint à l'activité civique; mais la municipalité, sans être abolie entièrement, s'était désorganisée; les fonctions de la curie étaient devenues une corvée et un impôt; puis la main de fer des Barbares avait achevé de briser les ressorts de la vie publique. Après la conquête, la barbarie seule a l'Empire, toute la politique consiste à négocier, à ruser avec elle, comme le faisaient saint Avit et Sidoine. Il existe bien des partis, mais nulle négociation, nulle discussion n'est possible entre eux; entre eux il n'y a que la guerre. Au septième siècle, parmi

les horreurs mérovingiennes, les chefs de factions, saint Léger, saint Ouen, n'ont rien écrit sur les événements auxquels ils ont pris part. Il n'en est pas de même après Charlemagne : les partis savent s'exprimer autrement que par le meurtre ; au septième siècle, ils ne savaient que s'égorger.

Presque tous les écrivains célèbres du neuvième siècle ont joué un rôle politique. Eginhard, Théodulfe, Agobard, Hincmar et beaucoup d'autres ont été ministres et diplomates, ou factieux et conspirateurs. Le règne de Louis le Débonnaire est un temps de révolution. Par le fait de la grande dislocation qui suit la mort de Charlemagne, toutes les forces de la société nouvelle entrent en jeu. Dans les différentes parties de l'Empire, des intérêts opposés aspirent à se faire représenter par tel ou tel prince. Partout on intrigue, on négocie ; il y a des défections, des coalitions, des manœuvres et des combinaisons de tout genre ; les antipathies de race se dessinent, les diversités de classes se déclarent. L'Église a le pouvoir, la féodalité lutte pour naître, et l'on aperçoit le germe de ce qui, dans longtemps, sera le peuple.

En effet, chez les historiens du neuvième siècle se montre, de loin en loin, un personnage nouveau que les auteurs appellent *plebs*, *vulgus* : c'est le peuple qui s'avance derrière les chefs militaires, les princes, les évêques. Nous avons remarqué les imprécations aristocratiques de Thegan contre l'influence des parvenus, des hommes de race servile ; en plusieurs endroits de son histoire et de celle de Nithard, on voit ce peuple méprisé intervenir dans les crises. Il semble parfois qu'on ait besoin de lui, qu'on veuille agir sur lui ; ailleurs il apparaît comme un être redoutable.

La défection, dit l'Astronome[1], gagnait tellement « que les hommes du peuple (*plebeii*), pour complaire aux fils de l'empereur, menaçaient de se ruer sur lui. » Louis demande à ses fils de ne pas le livrer aux violences populaires; puis ce même peuple, par un de ces retours soudains de pitié qui sont dans sa nature, est touché de voir Louis aux mains de fils rebelles, et contraint Lothaire à lâcher, pour la seconde fois, son père qu'il retenait prisonnier. Alors le peuple s'empare du malheureux roi, l'entraîne dans la basilique de Saint-Denis avec les évêques et le clergé, replace la couronne sur sa tête, lui rend ses armes et se met à délibérer[2].

Les expressions de l'historien sont positives. Le peuple (*plebs*) joue un rôle énergique dans cette révolution; il rend à son roi la couronne et délibère. Ces passages sont rares, et il ne faudrait pas leur donner une importance trop grande. Il est certain que l'Église et l'armée sont les deux pouvoirs qui dominent alors la société. Mais, je le répète, ne croit-on pas entrevoir, au milieu de ces acteurs principaux, un nouvel acteur qui intervient par moments avec une certaine puissance, et ne devait-il pas en être ainsi? C'est au neuvième siècle qu'on peut signaler l'emploi de la langue vulgaire[3]. Un tel fait pouvait-il être isolé? L'œuvre des deux siècles qui suivront sera d'absorber entièrement, au sein des idiomes romans, la langue des vain-

[1] *Vita sancti Ludovici imp.*, apud Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. II, p. 636.

[2] Plebs autem haud modica quæ præsens erat, jamjamque Lothario pro patre vim inferre volebat; rege recepto, ad basilicam Sancti Dionysii una cum episcopis et omni clero confluunt, laudes Deo devote referunt, coronam et arma regi suo imponunt, et ad cætera *deliberaturi* contendunt. Nitbard, apud Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t II, p. 653.

[3] Le concile de Mayence, en 816, prescrit, pour la première fois, aux prêtres de s'adresser au peuple dans l'idiome rustique, et le célèbre serment de 842 offre le premier exemple de l'usage de cet idiome.

queurs germaniques, qui était encore la langue de Charlemagne. Eh bien! cette transformation qui s'accomplira dans la langue ne correspond-elle pas à une transformation analogue qui absorbera la race germanique au sein de la race gallo-romaine? De sorte qu'au treizième siècle, quand naîtra la littérature française, naîtra aussi la nationalité française. Cette nationalité se manifestera d'abord par l'émancipation des communes. Or, si la langue rustique qui apparaît au neuvième siècle est la mère de la langue romane du moyen âge, ne peut-on pas considérer cette *plèbe*, ce *vulgaire* de Thegan et de Nithard, ces hommes qu'on voit surgir par instants au milieu des révolutions, comme les devanciers, comme les ancêtres du nouveau peuple, du peuple français qui, à la fin du onzième siècle, fondera les communes, et avec elles fondera l'avenir de la liberté?

Mais, ni les chefs militaires, ni le peuple qui s'avançait à leur suite ne contribuèrent beaucoup à créer une littérature politique. L'Église seule savait écrire; en même temps l'Église jouait le premier rôle dans les événements du neuvième siècle, elle réunissait donc toutes les conditions nécessaires pour qu'une littérature politique pût sortir de son sein. Elle prenait une part immense aux affaires, et depuis Charlemagne, elle était assez instruite pour pouvoir faire le récit de sa propre action.

Sa vie politique était double; elle formait une société particulière, qui, d'une part, entrait souvent en contact et en conflit avec la société civile, et, de l'autre, était fréquemment aux prises avec elle-même par les luttes qui s'élevaient dans son sein entre les diverses portions de sa hiérarchie. Les évêques, au commencement du neuvième siècle, constituèrent leur indépendance par un acte impor-

tant. Ils obtinrent, en 822, aux plaids d'Attigny, la liberté d'élection. Depuis la conquête mérovingienne, la violence du pouvoir temporel avait très-souvent usurpé, ou au moins entamé profondément l'indépendance des élections épiscopales. Mais à Attigny, les évêques firent reconnaître par la royauté le droit qu'avait l'Église de nommer aux siéges vacants. Ce fut, pour elle, un grand événement politique; la question qui venait d'être résolue en sa faveur était de la même nature que les questions électorales agitées de nos jours; on peut la traduire ainsi : la pairie de l'Église sera-t-elle élective ou à la nomination du roi? Il était naturel qu'au sein de l'épiscopat on se passionnât pour une prérogative qui assurait l'indépendance et l'autorité des évêques. Florus, interprète des hautaines prétentions du corps épiscopal, écrivait : « Consulte le roi, par charité et par amour de la paix; mais ce n'est pas une condition nécessaire pour autoriser l'ordination que ne confère point la puissance royale, que confère seulement l'ordre de Dieu, et le consentement de l'Église, car l'épiscopat n'est pas un présent des hommes, mais un don de Dieu. » Les évêques, affranchis du contrôle que la royauté exerçait sur eux, ne tardèrent pas à passer, comme tout pouvoir sans limite, de l'indépendance à la tyrannie. La pénitence publique imposée à Louis le Débonnaire et une foule d'actes despotiques de l'épiscopat au neuvième siècle, font connaître son ascendant politique et son rôle dominateur. Ce qui se traduit par des actes s'exprime aussi par des paroles; Foulques, archevêque de Reims, écrit à Lothaire, qui voulait s'allier aux Normands [1] :

« Il vaudrait mieux pour vous n'être pas né que de ré-

[1] Frod., l. IV, c. 5. — Fleury, *Hist. ecclés.*, l. LIV, ch. 26.

gner avec le secours du diable. Sachez que si vous le faites je ne vous serai jamais fidèle, je détournerai de votre service tous ceux que je pourrai, et, me joignant aux évêques mes confrères, je vous excommunierai et vous condamnerai à un anathème éternel. »

Mais l'Église n'avait pas seulement à lutter avec la société civile, il lui fallait lutter contre elle-même; car elle se composait de plusieurs classes qui étaient souvent en guerre. Ainsi, les évêques voulaient empiéter sur les priviléges des moines comme sur l'autorité des rois, et souvent les moines se défendirent mieux. Les moines avaient commencé par être laïques, l'Église les avait peu à peu attirés dans son sein; mais ils n'en avaient pas moins une règle et une organisation à part; les monastères étaient, vis-à-vis de l'épiscopat, dans le rapport où furent plus tard les communes vis-à-vis des seigneurs. Les monastères étaient des communes cloîtrées; après avoir subi pendant l'âge de la violence une foule d'oppressions de la part des évêques, oppressions contre lesquelles ils protestèrent de siècle en siècle depuis le milieu du sixième, ils finirent par réclamer des exemptions, des immunités, qui furent pour eux ce qu'étaient les chartes pour les communes.

Les églises aussi étaient en guerre depuis le sixième siècle avec les évêques; l'épiscopat, dès lors, avait cherché à resserrer le lien de subordination qui unissait les paroisses à la cathédrale. De leur côté les églises se soulevaient énergiquement contre cet épiscopat spoliateur qui s'appropriait tous leurs revenus et négligeait leur entretien. De là encore naissaient des conflits de juridiction, des questions de droit et de légalité ecclésiastiques.

Enfin les évêques formaient opposition à l'ascendant que cherchait à prendre sur eux leur métropolitain; ce qui

produisait encore des prétentions rivales et de fréquentes collisions. La conquête avait relâché et souvent brisé le lien qui unissait les suffragants à leur métropolitain. A la fin du huitième siècle on ne savait plus guère ce que ce dernier mot voulait dire. Les restaurateurs de l'Église, Pépin et Charlemagne, cherchèrent à relever le droit des métropolitains. Tantôt reconnu, tantôt contesté, ce droit donnait matière à une foule de débats qui avaient un côté politique, puisqu'il s'agissait de préséance et de subordination, d'obéissance et d'autorité. Ce n'est pas tout, du neuvième siècle datent les prétentions extrêmes de la papauté. Ce qui s'est accompli au onzième siècle a commencé au neuvième, et Nicolas Ier a essayé ce que Grégoire VII devait tenter plus en grand deux cents ans plus tard. Nicolas Ier s'est attribué le droit de juger les souverains; il a déclaré qu'on ne doit pas obéir à un roi qui résiste à l'Église. Ces atteintes de l'autorité pontificale à l'indépendance des couronnes soulevèrent des résistances, non-seulement de la part du pouvoir temporel, mais encore de la part des évêques. En Gaule, l'épiscopat était à la tête de l'Église et de l'État. Quand les prétentions de la papauté se manifestèrent, l'épiscopat fut incertain, il se partagea. Quelques évêques embrassèrent la cause du pape, d'autres (et en Gaule ce fut le plus grand nombre) se révoltèrent contre ce pouvoir qui aspirait à s'élever si haut, et voulurent conserver au corps des évêques la puissance qu'un d'entre eux réclamait pour lui seul. Dès aujourd'hui nous allons voir dans la vie d'Agobard, et nous verrons bientôt dans celle d'Hincmar, éclater ce triple conflit de la royauté, de l'épiscopat et de la papauté, qui fut le plus grand trait de la vie politique du neuvième siècle.

Agobard, né en 779, fut nommé évêque de Lyon en 816.

Avant de le voir paraître sur la scène politique, nous le suivrons dans la première partie de sa carrière, nous examinerons rapidement les principaux ouvrages qu'il a composés durant cette période, et dont plusieurs sont dignes de remarque, enfin nous arriverons à ceux qui ont un rapport plus direct aux événements politiques.

Nous savons déjà qu'Agobard combattit l'hérésie de Félix d'Urgel. Il prit part également à la discussion sur le culte des images. Il s'y fit remarquer entre tous les prélats de la Gaule franque par l'extrême vivacité de son opposition. Il alla jusqu'à dire que les images des saints doivent être écrasées ou raclées jusqu'à être réduites en poussière [1].

Cette manière de voir était bien différente de celle qu'on avait à Rome sur le même sujet. L'opinion d'Agobard en cette circonstance fut, pour ainsi dire, ultra-gallicane, et le fait mérite d'être relevé, parce que plus tard Agobard, emporté par le mouvement des partis, passa de ce gallicanisme ardent, dont on retrouve des traces dans plusieurs endroits de ses écrits [2], à l'enthousiasme le plus vif pour la cause de la papauté.

Le caractère décidé d'Agobard perce dans une réclamation adressée à l'empereur au sujet des juifs. La faveur dont ils jouissaient auprès de Louis le Débonnaire, de Louis le Pieux, est un fait véritablement extraordinaire et qu'on n'aurait pas soupçonné sans les plaintes d'Agobard. Ils étaient déjà très-répandus dans la Gaule méridionale et

[1] Imagines sanctorum omni genere conterendæ et usque ad pulverem eradendæ, t. I, p. 254.

[2] Un de ces passages est celui-ci : « Les canons des conciles gaulois (*canones gallicani*) sont rejetés par plusieurs comme superflus et inutiles, parce que les novateurs romains (*neoterici romani*) n'en font point cas, tandis qu'ils ont été vénérés par les anciens. » Agob. *op.*, t. I, p. 119.

l'Espagne, et paraissent avoir de bonne heure fréquenté la ville de Lyon, dont la situation était favorable à leur commerce; c'est à Lyon qu'Hérode Antipater fut exilé par Caligula. Dès l'ère mérovingienne, les juifs se montrent sur divers points de la Gaule et semblent exercer une certaine influence. Grégoire de Tours parle d'un évêque nommé Cantin, qui était *très-cher et très-soumis* aux juifs [1], et de la familiarité qui régnait entre un *juif*, trésorier de Childéric, et ce prince [2]. On voit, par un autre passage du même auteur, que déjà les juifs s'adonnaient à l'usure [3]; quoi qu'il en soit, sous le règne de Louis le Débonnaire ils étaient assez puissants pour braver l'évêque de Lyon. Agobard s'était attiré leur inimitié en défendant aux chrétiens de leur vendre des esclaves et en les empêchant eux-mêmes d'aller vendre aux Maures d'Espagne les chrétiens qu'ils enlevaient. Les juifs avaient probablement gagné les *missi dominici*, les envoyés impériaux. Le caractère violent d'Agobard avait dû lui attirer des ennemis, les juifs en profitaient pour le traiter sur son siége épiscopal avec beaucoup de mépris. En dépit de ses injonctions répétées, ils continuaient à vendre des esclaves chrétiens, et se prétendaient appuyés par l'autorité impériale. Ce qu'ils osaient dire à ce sujet semble incroyable.

« Ils se glorifient, écrit Agobard [4] à l'empereur, ils se glorifient, mentant sans doute aux simples chrétiens, qu'ils vous sont chers à cause des patriarches; qu'ils sont reçus avec distinction en votre présence, et sortent honorés d'auprès de vous; que des personnes du plus haut rang

[1] *Hist. eccl. Franc.*, l. IV, ch. 12.
[2] *Ibid.*, l. VI, ch. 5.
[3] *Ibid.*, l. VII, ch. 23.
[4] Agob. *op.*, t. I, p. 64.

recherchent leurs prières et leurs bénédictions, et déclarent qu'elles veulent reconnaître le même législateur; ils disent que vos conseillers sont soulevés contre nous, à cause d'eux, parce que nous défendons aux chrétiens de boire leur vin, et pour le prouver, ils montrent beaucoup de livres d'argent qu'ils disent avoir reçues des chrétiens pour le vin qu'ils leur ont vendu... Ils montrent des édits rendus en votre nom, portant des sceaux d'or, et contenant des paroles que nous ne croyons pas véritables; ils montrent des vêtements de femme qui leur sont envoyés soit par vos parentes, soit par les épouses des officiers de votre palais. Ils proclament la gloire de leurs pères... On leur permet, contre la loi, de bâtir de nouvelles synagogues, et on en est venu à ce point, que des chrétiens peu éclairés disent que les juifs les prêchent mieux que ne le fait notre clergé. »

Ces étranges déclarations d'Agobard frappent d'autant plus, qu'on voit à la même époque des chrétiens passer au judaïsme. Un certain diacre, nommé Boson, se fit juif, vendit ceux qui le suivaient et s'enfuit en Espagne [1]. Le danger que signalait Agobard était donc véritable. Les juifs osaient plus encore. Ils prétendaient avoir obtenu de l'empereur un édit qui défendait de baptiser l'esclave d'un juif, même en indemnisant celui-ci. Agobard écrivit une lettre sur ce sujet, et l'adressa aux seigneurs palatins (*proceres palatii*) [2].

Dans plusieurs autres écrits, Agobard se recommande à notre attention et à notre intérêt par une supériorité de jugement qui lui fait attaquer les superstitions et les préjugés de son temps. Agobard a consacré un traité spécial

[1] *Trec. ann.*, a. 839, ap. Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. I, p. 433.
[2] Agob. *op* I, p. 98.

à combattre une croyance bizarre, qui paraît avoir eu une grande vogue dans le pays qu'il habitait. On prétendait que certains hommes, appelés *tempestarii*, soulevaient des tempêtes pour pouvoir vendre ensuite les fruits que la grêle avait frappés, les animaux qui avaient péri par suite des inondations et des orages, à des acheteurs mystérieux qui arrivaient à travers les airs[1]. Un jour furent amenées devant Agobard trois personnes que l'on voulait tuer, parce qu'on les avait vues tomber du ciel. Peut-être ne faut-il pas chercher d'autre origine à notre expression *tomber des nues*. Il y a quelques rapports entre les folles croyances condamnées par Agobard et les voyages aériens des sorciers lapons.

Une autre erreur populaire, également combattue par Agobard, rappelle un préjugé bien funeste qui, sous différentes formes, a reparu plusieurs fois dans l'histoire, et que nous avons vu de nos jours aussi puissant et aussi atroce que jamais. On disait que des hommes envoyés par Grimald, duc de Bénévent, apportaient des poudres qu'ils répandaient sur les champs et jetaient dans les fontaines. On tuait les malheureux soupçonnés de ce crime imaginaire. Chacun se rappelle en frémissant les *untori* de Milan[2] et les prétendus empoisonneurs du choléra. Notre siècle n'a pas le droit d'être surpris d'une si aveugle et si féroce crédulité. Nous devons bien plutôt nous étonner qu'au neuvième siècle il se soit trouvé un homme d'un esprit assez ferme pour rejeter de telles absurdités, malgré le témoignage de ceux mêmes qu'on accusait. Car Agobard aime mieux attribuer leurs aveux à une illusion infernale que de les croire coupables. N'est-ce pas chez lui la marque

[1] Agob. *op.*, t. I, p. 147.

[2] *Voy.* l'admirable récit de la peste dans les *Promessi sposi* de Manzoni.

d'un grand sens; n'est-ce pas aussi une preuve que la raison, et, comme on dirait aujourd'hui, les lumières avaient fait de grands progrès depuis le temps du crédule Grégoire de Tours?

La même réflexion s'applique à deux traités d'Agobard, l'un contre le duel judiciaire [1], l'autre contre l'épreuve par l'eau et par le feu.

L'esprit de parti a quelquefois accusé l'Église d'avoir imaginé ces moyens barbares et insensés de connaître la vérité : jamais accusation ne fut plus injuste. Ni le duel judiciaire, ni l'épreuve par l'eau ou par le feu, ne viennent du christianisme; l'un et l'autre existaient dans les coutumes germaniques longtemps avant la conquête. Pour le duel judiciaire, l'Islande en fournit la preuve; de tout temps il y faisait partie de la législation, et il n'y a été aboli que par l'influence de la religion chrétienne.

Les épreuves par le feu figurent aussi dans les anciens chants scandinaves; elles tiennent aux dogmes de la mythologie du Nord, et nullement au christianisme. Elles remontent même au delà des traditions scandinaves. Dans le *Râmâyana*, l'une des deux grandes épopées de l'Inde, Sitâ demande à prouver son innocence par l'épreuve du feu; à Camboge, cette épreuve s'appelle le *jugement de Dieu* [2].

On ne saurait reprocher à l'Église d'avoir établi de telles coutumes aux Indes et à Camboge; elles lui sont évidemment bien antérieures. L'Église, au contraire, dès le neuvième siècle, protestait par la voix d'Agobard contre des abus dont elle ne fut jamais le principe; elle toléra quelquefois des institutions qu'elle n'avait pas fondées; elle eut

[1] Agob. *op.*, t. I, p. 107 et 301.
[2] *Chrestomathie chinoise*, p. 47.

le tort de les consacrer par ses rites ; mais il faut voir dans de telles concessions le triomphe des préjugés du moyen âge sur l'esprit de l'Église, et non une conséquence de cet esprit.

Avant d'attaquer le duel judiciaire, Agobard attaque d'abord la diversité des législations qui régissaient la Gaule [1]. « Il arrive souvent, dit-il, que sur cinq hommes qui se trouvent ensemble, aucun d'eux n'a une loi commune avec l'autre, séparés ainsi au dehors pour les choses passagères, tandis qu'au dedans, pour les choses éternelles, ils sont soumis ensemble à la loi du Christ. »

On aime à voir le sage évêque en appeler de la diversité des législations barbares à l'unité de la loi chrétienne.

Passant à la question du duel, il s'élève contre cette sanglante procédure avec une grande force de logique et de bon sens; les arguments qu'il emploie pourraient être employés de nos jours.

« Il arrive souvent que non-seulement des hommes valides, mais des malades et des vieillards sont provoqués au combat, même pour des motifs très-misérables; et dans ces combats mortels ont lieu des homicides injustes et des issues cruelles et perverses de jugements, non sans dommage pour la foi, la charité et la piété. Penser que Dieu vient au secours de celui qui a pu triompher de son frère et l'accabler des plus grands maux, c'est la pire des erreurs ; c'est la confusion de l'ordre que, pour de telles perversités, on méprise l'Écriture véridique, et que l'on ait une opinion si indigne du Dieu bon par sa nature, que de croire ce Dieu protecteur des violents et adversaire des malheureux [2]. »

[1] Agob. *op.*, t. I, p. 111.
[2] *Id.*, p. 113.

Avec le même mélange de bon sens humain et d'exaltation chrétienne, Agobard s'élève contre la maxime trop souvent proclamée de nos jours, que les vaincus ont toujours tort; et, parlant de l'établissement du christianisme, il profère ces belles paroles : « C'est en mourant et non en tuant que la vérité a été manifestée au monde [1]. » Distinction que doivent méditer ceux qui comparent aux bourreaux de la terreur les martyrs de l'Évangile.

Dans un second traité intitulé *Du jugement de Dieu* [2], Agobard revient sur le même sujet. Attaquant les épreuves par l'eau, par le feu, et celle qui consistait à tenir, pendant un certain temps, les bras en croix, il se moque d'un principe judiciaire qui, s'il était adopté, rendrait inutiles et l'action des magistrats et tout autre moyen de rechercher la vérité. « Il faudrait donc, dit-il, trancher ainsi les questions de foi? » Agobard ne savait pas rencontrer si juste, et qu'un jour l'adoption d'une liturgie serait décidée par les armes [3].

Il s'indigne noblement de ce qu'on ose se servir de ce mot, le jugement de Dieu.

« Comment appeler jugement de Dieu [4] ce que Dieu n'a jamais ordonné, n'a jamais voulu; ce qui n'est point fondé sur l'exemple des saints et des fidèles; comme si le Dieu tout-puissant devait être l'esclave des animosités et des inventions humaines, et se contredire, lui qui, dans sa loi et son Évangile, a prescrit à l'homme d'aimer son prochain comme soi-même! »

Je passe rapidement sur plusieurs écrits d'Agobard,

[1] Veritas moriendo declarata est, non occidendo.
[2] Agob. *op.*, t. I, p. 301.
[3] Affaire de la liturgie mozarabique. *Voy.* plus haut.
[4] Agob. *op.*, t. I, p. 302.

dans lesquels on trouve le même esprit ferme et droit, soit qu'il défende la pureté de la liturgie contre Amalarius, soit que, dans son traité *de la Dispensation des biens ecclésiastiques*, il déplore la corruption du clergé, l'état d'abjection auquel il est réduit, ou s'indigne contre ceux qui envahissent les biens de l'Église et usurpent ses droits.

La fierté épiscopale perce dans quelques paroles hautaines d'Agobard sur les conciles nationaux, dont les décisions n'ont pas besoin, selon lui, d'être confirmées par l'empereur[1]. Il y a déjà de l'homme politique dans le traité sur l'administration de l'Église. Mais il est temps d'arriver à ceux des écrits d'Agobard qui sont purement politiques.

Le premier en date est une lettre[2] écrite à Louis le Débonnaire, vers 833, un peu avant cette journée du *Champ-du-Mensonge*, dans laquelle l'armée de l'empereur passa à ses fils; cette journée qui suivit de près sa dégradation par l'Église et sa pénitence publique. Agobard, zélé partisan de Lothaire, reproche à l'empereur l'indécision et l'inconstance de sa politique. Il lui reproche de revenir par faiblesse sur les arrangements pris avec ses fils. Le ton de l'évêque est soumis, mais plein d'une adresse menaçante. Agobard proclame le respect dû par tout le monde aux puissances. S'il prend la parole, c'est par intérêt pour l'empereur; il semble désolé d'une guerre dont Louis seul est la cause. Cependant son langage est par moment d'une hardiesse assez vive.

Après avoir rappelé à Louis qu'il avait partagé la dignité

[1] Agob. *op.*, t. I, p. 288.

[2] De divisione imperii inter filios Ludovici imperatoris flebilis epistola. *Id.*, t. II, p. 42.

impériale avec Lothaire, et que des serments avaient confirmé ce partage, Agobard se plaint de ce que l'empereur, contre sa parole donnée, a retiré son bienfait.

« Et voilà que, sans raison et sans prudence, celui que vous aviez choisi avec Dieu vous le rejétez sans Dieu ; c'est pourquoi, cette année, ont été consommés tant de maux et tant de crimes que nous déplorons, et nous craignons fortement que la colère de Dieu ne tombe sur vous. » La foudre épiscopale gronde dans ces derniers mots.

Mais un nouvel incident compliqua la situation. Le pape Grégoire IV vint en France appuyer le parti de Lothaire. Il y eut alors partage dans l'épiscopat français ; une portion des évêques se rallia autour du souverain contre les prétentions de l'évêque étranger ; quelques-uns s'écrièrent : S'il vient pour anathématiser, qu'il soit anathème ! Agobard, qui était du parti de Lothaire, du parti de la révolte, se trouva ultramontain par situation, lui que son humeur altière portait au gallicanisme.

Il adressa au roi Louis une petite lettre sur *les deux pouvoirs*[1] et sur la supériorité du pouvoir ecclésiastique. Il cite les réclamations du pape Pélage et du pape Léon en faveur de l'autorité du siége romain : cette lettre est un manifeste antigallican.

Cependant Agobard avoue que si le pape vient déraisonnablement et pour combattre, il faut le combattre et le repousser ; mais s'il vient apporter la paix au pays et à l'empereur, et rétablir l'ancien partage de 817, il faut lui obéir (*obtemperandum*). Du reste, s'exprimant sans

[1] Liber de comparatione utriusque regiminis, ecclesiastici et politici, et in quibus *Ecclesiæ dignitas præfulgeat imperiorum majestati.* Agob. *op.*, t. II, p. 48.

violence, Agobard n'est pas encore factieux, mais il va le devenir.

Il l'est déjà dans le titre même de l'écrit intitulé : *Livre apologétique* pour les fils de Louis contre l'empereur leur père.

Cette fois la passion politique a pris le dessus et entraîne l'esprit naturellement droit et sage d'Agobard à des expressions violentes et à une appréciation des faits historiques qui choque par sa fausseté.

Dès le début, le ton est d'une extrême violence. Il s'agit de Lothaire et de ses frères, qui, pour la seconde fois, ont fait leur père prisonnier. Agobard s'écrie : « Que tous les peuples entendent ce que je vais dire; que toute la terre, depuis le levant jusqu'au couchant, l'entende, et que tous sachent et comprennent que les fils de Louis ont bien agi. »

Puis il rend compte, à sa manière, de ce qui s'est passé. Si les fils de l'empereur l'ont dépossédé et emprisonné, c'est pour son bien : « Ils l'ont rendu au repos et à quelque honnêteté ; » c'est Dieu qui les a inspirés ; leurs actes sont irrépréhensibles et dignes de tous les éloges. Pour le roi, il n'a plus à penser qu'à l'exaltation de la vie éternelle, puisque l'exaltation de la vie temporelle ne lui convient pas. Du reste, il doit rendre à Dieu, dans l'allégresse de son cœur, de vives actions de grâce, parce que, selon qu'il l'a toujours désiré, ce n'est pas un ennemi, mais un fils aimant qui succède à sa puissance[1].

Si c'était de l'ironie, elle serait amère; mais c'est tout simplement de la logique de parti, de l'emportement politique. Le livre *apologétique* a bien le caractère de pam-

[1] Agob. *op.*, p. 72.

phlet; on pourrait presque l'appeler une brochure de circonstance.

L'année suivante, Louis le Débonnaire avait été relevé de sa pénitence, et Agobard fuyait avec Lothaire. Au concile de Thionville, il fut sommé de comparaître pour se justifier. Il ne comparut pas, et demeura plusieurs années absent et proscrit; enfin il fut rétabli sur son siége épiscopal, et mourut en 840. Toute la dernière partie de sa vie est d'un chef de faction.

Le même spectacle, plus en grand, va nous être offert par un homme qui, dans de bien autres proportions, joue un rôle analogue, et personnifie encore mieux l'existence orageuse et puissante des évêques du neuvième siècle, par Hincmar.

CHAPITRE X

UN ÉVÊQUE AU IXe SIÈCLE. — HINCMAR.

Naissance et éducation d'Hincmar. — Ses rapports avec Louis le Débonnaire. — Affaire des clercs nommés par Ebbon. — Écrit contre les ravisseurs des biens ecclésiastiques. — Lothaire et Teuteberge. — Affaire de Rothade ; Hincmar tient tête au pape.—Affaire d'Hilduin ; Hincmar tient tête au roi.—Affaire de Wulfade ; Hincmar tient tête au pape et au roi. — Il couronne Charles le Chauve roi de Lorraine.—Lettre hardie d'Hincmar à Adrien II.—Résistance du roi et d'Hincmar au pape dans l'affaire de l'évêque de Laon.—Lettre de Charles le Chauve à Adrien écrite par Hincmar. — Curieux post-scriptum. — Embarras d'Hincmar entre Charles le Chauve et Louis le Germanique. — Hincmar couronne Louis le Bègue sous condition. — Il écrit énergiquement à Louis III au sujet des droits de l'épiscopat.—Compose le Traité des Offices du palais pour Carloman.—Sa mort.— Hincmar jugé comme écrivain. — Sa politique sacrée. — Rapprochement avec Bossuet; différences. — Quelques citations. — Le rôle de l'épiscopat au neuvième siècle et dans les siècles postérieurs.

Agobard nous a déjà montré ce qu'était un évêque politique au neuvième siècle. Mais le rôle d'Agobard n'est pas un rôle épiscopal complet ; car, malgré ses instincts d'indépendance, malgré la fierté naturelle de son caractère, jeté par les circonstances du côté de la papauté, l'évêque de Lyon n'a pu s'opposer à la fois au pouvoir papal et au pouvoir royal, ce qui fut au neuvième siècle la véritable attitude de l'épiscopat et d'Hincmar, son plus grand représentant. Hincmar s'éleva à la hauteur de ce rôle par sa renommée, par son immense influence sur toutes les

affaires du temps auxquelles il fut mêlé pendant sa longue vie, qui, commencée avec le siècle, l'embrassa presque tout entier et traversa quatre générations de rois. Pendant cette longue existence, Hincmar lutte, négocie sans cesse, et quelquefois intrigue; il se trouve alternativement aux prises avec tous les grands pouvoirs de la société d'alors : avec la féodalité dont les violences menacent l'Église ; avec la royauté qui se débat à la fois contre les prétentions de la féodalité naissante, contre l'ascendant des évêques et contre les prétentions de la papauté ; enfin avec la papauté elle-même. Dans toutes ses luttes, dans toutes ses négociations, Hincmar va de l'un de ces pouvoirs à l'autre, les bravant et les ménageant tour à tour; caractère altier et souple, austère[1] et ambitieux, impétueux et rusé, dans lequel il y a de l'évêque de Meaux et un peu de l'évêque d'Autun.

Hincmar naquit dans les premières années du neuvième siècle, d'une famille noble. Sa jeunesse se passa dans l'abbaye de Saint-Denis, déjà célèbre, et dont il seconda la réforme. Le sort le mit de bonne heure en contact avec la royauté, qu'il devait souvent servir et quelquefois combattre. Il fut admis dans la familiarité de Louis le Débonnaire. L'abbé de Saint-Denis, Hilduin, ayant trempé dans la grande révolte épiscopale que suivirent la déchéance et la pénitence publique du faible empereur, et, par suite du rôle qu'il avait joué dans cette révolution, ayant été exilé en Saxe, Hincmar y accompagna son abbé ; mais bientôt il revint, se rapprocha de la cour, et, s'interposant entre son ancien supérieur ecclésiastique et le roi, parvint à les ré-

[1] Toute sa vie il s'abstint de la chair des quadrupèdes. Il paraît qu'on se privait alors, par principe d'austérité, de la chair des quadrupèdes, comme plus tard de celle des quadrupèdes et des oiseaux.

concilier. Puis, une seconde révolution s'étant accomplie dans le même sens que la première, et Hilduin y ayant encore pris part, Hincmar, qu'il avait cherché vainement à entraîner, le réconcilia de nouveau avec le roi. Ainsi, dès le commencement de sa carrière, il s'interpose entre la royauté et l'Église.

Nommé archevêque de Reims, en 845, c'est-à-dire promu à la première dignité épiscopale de la Gaule franque, Hincmar soutint contre le moine Gotescalk des luttes théologiques dont j'ai parlé ailleurs, et sur lesquelles je n'ai plus à revenir. Au reste elles comptent peu dans la vie d'Hincmar, grand politique et assez mauvais théologien.

A peine placé sur le siége de Reims, Hincmar donna tous ses soins à enrichir, à orner et à défendre son église. L'église de Reims avait vu plusieurs de ses possessions tomber entre les mains de divers seigneurs qui se les étaient appropriées soit par la violence, soit par les concessions que leur importunité avait arrachées à Charles le Chauve. Hincmar s'occupa d'abord de faire rentrer l'église de Reims dans sa propriété, et de faire écrire par Charles le Chauve des lettres par lesquelles le roi revenait sur tout ce qu'il avait pu concéder en ce genre [1].

La première affaire dans laquelle on voit se dessiner le caractère d'Hincmar est celle des clercs nommés par son prédécesseur Ebbon.

Ebbon était cet archevêque de Reims dont j'ai parlé dans un précédent chapitre, et qui dirigea la conspiration des évêques contre Louis le Débonnaire. Ce fut Ebbon qui lut au roi la sentence de dégradation. Après la restauration du monarque, Ebbon avait été proscrit; il s'était enfui en Danemark sur un vaisseau de pirates, avait ensuite été

[1] Frodoard, l. III, c. 4.

rétabli sur son siége, puis de nouveau déposé : et la question qui s'agitait maintenant était de savoir si les clercs qu'il avait nommés pendant son épiscopat passager étaient canoniquement élus. Hincmar ne les voulut pas reconnaître. Ces ecclésiastiques se plaignirent devant un concile. Hincmar soutint leur exclusion et se défendit lui-même, car son élection était contestée. Il parvint à faire triompher son droit dans le concile et à faire rejeter les prétentions de ses adversaires. L'affaire ne se termina pas là, et, portée devant le pape Nicolas Ier qui, au neuvième siècle, afficha toutes les prétentions que Grégoire VII devait faire valoir deux cents ans plus tard, la décision du concile franc fut rejetée; Nicolas ne voulut point abandonner les clercs nommés par Ebbon, et il prononça cette remarquable parole : « Il ne faut pas que l'obéissance ait pu être coupable. »

Après avoir soutenu vigoureusement ce premier choc contre une partie du clergé, derrière laquelle se cachaient le roi Lothaire et le pape, Hincmar éleva une voix ferme et sévère contre les violences féodales; il écrivit à Charles le Chauve, *de Coercendis militum rapinis*, sur la répression à apporter aux rapines des gens de guerre[1], une lettre dans laquelle se trouvaient des paroles comme celles-ci :

« Il est impie d'exiger de ses sujets des dons et des services, et de ne pas veiller à ce qu'ils aient ce qu'on exige d'eux. »

L'épiscopat, qui parlait si haut par la bouche d'Hincmar, prit un moyen plus énergique pour porter quelque remède aux dévastations perpétuelles, aux invasions de la propriété, produites par les dissensions alors existantes entre Charles le Chauve et son frère Louis le Germanique.

[1] Hincm. *opera*, t. II, p. 143.

Un concile de Metz envoya à Louis le Germanique trois archevêques, à la tête desquels était Hincmar, pour dire au prince que, s'il se repentait des désordres auxquels il avait donné lieu, il serait absous, mais seulement à cette condition. Louis reçut les trois envoyés avec une grande soumission, et leur demanda pardon de tout ce qui s'était passé. Hincmar répondit : « Je suis très-disposé à pardonner ce qui me concerne personnellement; et, quant au mal que tu as fait à l'Église, je t'apporte les moyens de te réconcilier avec Dieu. »

Jusqu'ici, Hincmar a parlé, et nous l'entendrons plus tard parler encore un langage hautain, mais qui ne manque pas de noblesse. Malheureusement il n'en tint pas toujours un pareil, notamment dans une affaire célèbre et déplorable, dans l'affaire du divorce du roi Lothaire et de Teuteberge[1]. Je n'entrerai pas dans les détails de cette triste histoire; je rappellerai seulement que Lothaire s'était séparé de Teuteberge, par suite d'un attachement conçu pour une autre femme nommée Valdrade; que l'Église, le pape Nicolas et avec lui l'archevêque Hincmar, servant l'inimitié de Charles le Chauve, forcèrent Lothaire de demeurer uni à son épouse, malgré le désir des deux époux, malgré l'aveu que fit la reine elle-même des crimes qu'on lui reprochait, et qui étaient de nature à dissoudre le mariage. Dans toute cette affaire où abondent les mensonges et des falsifications de pièces. auxquelles il n'est pas sûr qu'Hincmar soit demeuré entièrement étranger, il fut constamment d'accord avec le roi de France, Charles le Chauve, et avec Nicolas Ier. Les évê-

[1] [Voyez Gorini, *Défense*, etc., p. 21 et suiv. L'auteur fait quelques remarques fondées dont nous avons profité; on regrette qu'il y ait mêlé contre M. Ampère des invectives que rien ne justifie.]

ques du royaume de Lothaire élevèrent hautement la voix en faveur de leur prince contre le roi de France et contre le pape; plusieurs d'entre eux, ayant été déposés par Nicolas pour avoir tenu un concile favorable à Valdrade, protestèrent dans les termes les plus véhéments contre cette déposition, et envoyèrent à Rome un évêque nommé Hilduin, pour porter leur protestation sur le tombeau de saint Pierre. Hilduin entra dans l'église de Saint-Pierre l'épée à la main, tua un des gardiens de la basilique et en blessa plusieurs. Tels étaient les procédés dont usaient envers le pape les plus ardents des évêques au neuvième siècle. Voici quel était leur langage :

« Nous ne recevons pas ta sentence maudite, mais, avec tous nos frères, nous la méprisons et nous la rejetons. Toi-même nous refusons de te recevoir dans notre communion, satisfaits que nous sommes de la communion de toute l'Église et de la société fraternelle que tu méprises dans ton arrogance; nous te le déclarons, non pas en considération du peu que nous sommes, mais ayant devant les yeux l'universalité de notre ordre à laquelle tu veux faire violence. Sache donc que nous ne sommes pas *tes prêtres* comme tu le prétends, mais ceux que tu devrais reconnaître pour tes frères et tes co-évêques, si ta superbe te le permettait [1]. » Dans ses emportements contre les prétentions de Rome, jamais Hincmar ne se permit une apostrophe aussi véhémente. Je la cite comme exprimant ce qu'il y avait de plus violent, de plus révolutionnaire dans l'épiscopat.

Hincmar, au sujet du divorce du roi Lothaire, écrivit un traité rempli de sophismes et d'une casuistique barbare, dont lui-même sent le besoin d'excuser la gros-

[1] Planck, *Histoire de la constitution de l'Église*, t. III, p. 73.

sièreté; le tout pour complaire à Charles le Chauve et à Nicolas. C'est la partie faible et honteuse de la vie d'Hincmar. Presque en même temps il était engagé dans une autre affaire où il se trouvait en opposition avec le roi et avec le pape, tous deux ses alliés dans l'affaire de Teuteberge.

Rotade, évêque de Soissons, avait déposé un curé de son diocèse. Hincmar voulut rétablir ce curé, et, comme les moyens violents ne lui répugnaient guère, trois ans après la déposition du coupable il fit enlever le successeur du pied de l'autel, au moment où il allait célébrer la messe, le mit en prison, et rétablit l'ancien titulaire. Rotade se plaignit à un concile provincial de cet attentat à ses droits épiscopaux. Hincmar répondit par une excommunication. Rotade en appela au saint-siége ; Hincmar ne déclina pas ouvertement la juridiction du pape, mais il engagea l'envoyé de Rotade dans une démarche auprès du roi, et prétendit en conclure, contre toute espèce d'équité, que Rotade avait renoncé à son appel. Il y avait une mauvaise foi évidente à soutenir contre cet évêque qu'il n'en appelait pas à Rome, car personne ne pouvait le savoir mieux que lui. Cette intrigue, à laquelle se prêtait le roi Charles le Chauve, n'eut aucun succès; et, malgré tous les artifices et toutes les violences d'Hincmar, Rotade n'en fut pas moins maintenu dans son droit par le pape.

Si, dans cette circonstance, Hincmar avait été en opposition avec le pape et en alliance avec le roi, dans une autre occasion toutes les positions furent changées, et il se trouva, au contraire, d'accord avec le pape et en hostilité avec le roi.

Le personnage cause de la querelle était ce même Hilduin que nous avons vu aller à Rome jeter l'insolent défi des

évêques lorrains sur le tombeau de saint Pierre, et, l'épée à la main, disperser et tuer les gardiens de l'église.

Malgré de tels antécédents, Lothaire l'avait mis en possession de l'évêché de Cambrai. Hincmar s'opposa à un si grand scandale. Les évêques lorrains, qui n'avaient pas redouté le pape, ne redoutèrent pas davantage l'archevêque de Reims, et, dans un concile tenu à Metz, ils déclamèrent contre Hincmar, lequel, soutenu cette fois par Nicolas, envoya au concile une lettre du pape qui lui était favorable.

Hilduin finit par être déposé. Ainsi c'est toujours la papauté qui triomphe; toutes les fois qu'Hincmar est avec elle, il réussit; quand il est contre elle, il succombe malgré ses immenses ressources, malgré sa grande influence et son grand crédit.

Il succomba encore dans l'affaire de Vulfad. Vulfad était un de ces clercs qui avaient été nommés par Ebbon et dont Hincmar avait demandé la déposition. On se souvient qu'il l'avait obtenue devant le concile de Soissons, mais l'avait vu rejeter par le pape Nicolas.

Nicolas, auquel Hincmar faisait quelque ombrage, reprit cette querelle déjà ancienne. Charles le Chauve, qui avait été jusque-là l'appui constant d'Hincmar, devint son adversaire, et nomma Vulfad à l'archevêché de Bourges.

Ici Hincmar se trouve seul contre le roi et le pape; il ne désespère pas de sa cause, et accepte le combat; seulement il redouble d'adresse. Ses instructions diplomatiques sont pleines de mesure et d'habileté. Il ne conteste pas l'autorité pontificale; mais il cherche à l'atténuer, à lui échapper.

Hincmar se présente ici à nous par son côté diplomatique, et non par son côté violent, qu'il nous offrira plus

tard, quand il devra combattre un adversaire moins redoutable que Nicolas Ier.

Lothaire II mourut. Il laissait un frère et un fils : Charles le Chauve n'en jugea pas moins à propos de s'emparer du royaume de Lorraine, et Hincmar, ainsi que les autres évêques de France, secondèrent cette ambitieuse usurpation. Hincmar couronna et sacra, dans la cathédrale de Metz, le nouveau roi qui promit d'honorer l'Église et de lui obéir ; Hincmar répondit par un discours non moins significatif, et dans lequel se trouvent ces paroles expressives dans leur brièveté. « Nous nommons le roi, dit-il, *ut nobis præsit et prosit*, » ce qui pourrait se traduire en français : pour qu'il nous commande et pour qu'il nous serve [1].

Le pape Nicolas avait été remplacé par Adrien II en 1867. Dès lors commence une lutte sérieuse entre Hincmar et la papauté. Hincmar ne répudia jamais la suprématie de l'Église romaine. Ses expressions sont positives. « Dans toutes les choses douteuses ou obscures qui tiennent à la foi, à la piété, la sainte Église romaine, comme mère, maîtresse, nourrice et institutrice (*doctrix*), de toutes les Églises, doit être consultée, surtout pour les pays que sa prédication a enfantés à la foi. »

Ainsi, Hincmar reconnut constamment en principe l'autorité supérieure de l'Église romaine ; en fait, la combattit et la contraria souvent. Dans cette résistance, à laquelle le portait un caractère ambitieux et altier, il était aidé par la faiblesse de son nouvel adversaire.

A Nicolas, l'un des plus grands papes qui aient existé, le premier qui ait nettement et énergiquement formulé, dans un temps où il y avait une certaine nouveauté à le

[1] Hincmari *op.*, t. I, p. 561.

faire, l'autorité de l'Église romaine sur les puissances temporelles; à Nicolas Ier, moine austère, sorti d'un cloître pour monter sur le trône pontifical, comme Hildebrand, avec lequel il a plus d'un rapport, avait succédé le faible Adrien. Adrien était un de ces hommes qui croient facile à la médiocrité de continuer l'œuvre de la grandeur, plagiaires, en quelque sorte, de l'audace et du génie. Monté à soixante-quinze ans sur le siége de saint Pierre, il se crut de force et de taille à jouer le même rôle que Nicolas.

A peine était-il élevé à la dignité suprême de l'Église, que, Lothaire étant mort, comme je viens de le dire, aussitôt Adrien réclama en faveur de ceux que dépouillaient Charles le Chauve et les évêques de son parti. Le vieux pape menaça de l'anathème le tyran qui envahissait le royaume de Lorraine contre la volonté de l'Église apostolique; il envoya en même temps des légats et des lettres aux évêques de France et à Hincmar en particulier, les engageant à s'opposer aux desseins de Charles, et à faire cause commune avec lui. Mais il était trop tard; les évêques avaient pris leur parti, et ils ne répondirent pas. Adrien écrivit encore et menaça de son arrivée; menace qui semblait sérieuse, car on se rappelait les suites funestes qu'avait eues pour Louis le Débonnaire la visite de Grégoire IV. Charles le Chauve chargea Hincmar de répondre au pape. Cette lettre est, je le dirai sans atténuer l'expression, un modèle de fausseté, et de fausseté assez impudente. Hincmar avait couronné et sacré Charles le Chauve dans l'église de Metz comme roi de Lorraine, et le pape lui écrivait : « Qui sait mieux que toi que ce royaume appartenait au fils de Lothaire? » Hincmar osait répondre : « Et quand je saurais qu'il en est ainsi, le roi Charles ne voulant pas en

convenir et n'étant convaincu par aucun jugement légal et régulier, que pourrais-je affirmer? »

Il y avait chez Hincmar un manque de bonne foi révoltant à mettre ainsi de côté une vérité qu'il ne pouvait ignorer. Suffit-il donc, pour conserver justement un bien illégalement acquis, de ne pas vouloir convenir qu'on l'a volé?

Hincmar, toujours avec la même sincérité, s'excuse de n'avoir pas empêché Charles le Chauve de prendre le royaume de Lorraine et de n'avoir pas excommunié ce prince. Il avait fait bien plus; il l'avait couronné et sacré de ses propres mains. Dans la suite de sa lettre, passant de ces grossières excuses à une ironie plus fine, mais sanglante, il feint de transmettre à Adrien ce qu'ont dit les grands du royaume de Lorraine. « Il a voulu leur faire les représentations que le pape pouvait désirer, mais ils ont répondu qu'ils ne pouvaient concevoir qu'un évêque de Rome en fût venu à prétendre disposer d'un royaume. Leur ayant rappelé que le successeur de saint Pierre avait la puissance de lier et de délier, ils ont répliqué : Le pape n'a qu'à s'en aller combattre les Normands, et voir ce qu'il deviendra sans notre secours; nous l'engageons à nous laisser choisir le prince qui peut nous défendre. »

Hincmar répète avec une complaisance perfide ces arrogants sarcasmes que l'aristocratie lorraine jetait à la papauté; et enfin cette aristocratie s'écrie, par la bouche d'Hincmar : « *Et nos Francos non jubeat servire!* Nous sommes Francs, qu'il ne nous ordonne pas de servir! »

Hincmar prit plus énergiquement encore et plus directement la parole contre les prétentions de la papauté, dans un démêlé personnel : il s'agissait de son neveu Hincmar, évêque de Laon, lequel avait eu quelques torts envers Charles le Chauve, au sujet de certains biens litigieux con-

testés à l'Église par l'État, et avait aussi mécontenté son oncle qui était en même temps son métropolitain. Sommé par Hincmar de Reims de comparaître devant un concile à Verberie, Hincmar de Laon en appela au pape, non pas, comme Rotade, en cassation, si je puis parler ainsi, mais en première instance; et c'est là ce qu'Hincmar ne pouvait admettre. Le pape, charmé d'avoir à protéger un évêque insurgé contre son métropolitain, tendit la main au neveu rebelle. Adrien n'était pas heureux dans ses protégés; il s'était déclaré pour un fils de Charles le Chauve, nommé Carloman, espèce de bandit, révolté contre son père, et qui fit une triste fin. Malgré la protection du pape, l'évêque de Laon fut déposé; Adrien protesta qu'il ne consentirait jamais à cette déposition; il réclama pour que le procès lui fût soumis, que l'oncle et le neveu vinssent comparaître devant son tribunal à Rome. Le roi Charles le Chauve prit parti contre l'évêque de Laon, dont il avait à se plaindre, et contre le pape, dont les prétentions l'avaient blessé, et chargea Hincmar de répondre. Nous avons cette réponse, elle est écrite au nom du roi. Le roi appelle inconvenante, indécente, la lettre du pape; il ne peut croire qu'une telle lettre soit l'ouvrage de la sainte Eglise romaine, toujours si pleine de discrétion et de prudence; le saint-siége a coutume, dit-il, de répondre avec modestie et discrétion, de ne corriger qu'à propos, selon les personnes et le rang de chacun[1].

Il relève, avec une intention railleuse, les expressions employées par Adrien. « Vous dites que nous devons recevoir avec joie tout ce qui vient du siége apostolique. Dans votre lettre nous sommes appelés tyrans, parjures, ravis-

[1] Hincmari *op.*, t. II, p. 702 et suiv.

seurs des biens de l'Église; et voilà ce qu'il faut recevoir avec joie! »

Cette lettre, il faut en convenir, est conçue dans un sentiment plus royal qu'épiscopal; on dirait qu'Hincmar tient la plume, mais qu'il écrit sous la dictée de Charles le Chauve. « Il faut vous répéter ce que nous avons déjà dit : Les rois de France sont nés d'un sang royal, ils n'ont pas été considérés jusqu'ici comme substituts des évêques, mais comme maîtres du pays. Selon ce qu'ont pensé le pape Léon et les conciles de Rome, les rois et les empereurs, que la divine puissance a mis à la tête du monde, ont accordé aux évêques qui vivent saintement le droit de décider les affaires selon les divines constitutions; mais ils ne sont pas les serfs des évêques (*villici*). »

Hincmar est ici bien complaisant pour la royauté aux pieds de laquelle il abaisse l'épiscopat. Il dut lui en coûter d'écrire ces lignes; mais, placé entre deux pouvoirs qu'il redoutait également, il ne pouvait faire face à l'un et à l'autre à la fois; et, tandis qu'il tenait tête à l'un d'eux, il ne voyait que lui. Dans un curieux *post-scriptum* placé à la fin de cette lettre, le roi dit : « Que la raison l'a forcé de répondre[1]. » Il supplie Adrien de ne plus lui écrire de semblables choses, afin, ajoute-t-il, « qu'il nous soit possible de soumettre humblement et dévotement, comme nous le désirons, nos cœurs et nos têtes à votre pontificat. » Le contraste qui existe entre ce *post-scriptum* et la lettre est fort remarquable, et n'a pas été remarqué.

Je serais porté à penser que le roi, dominé un moment par l'ascendant d'Hincmar, reparaît ici avec la timidité constante de son caractère, et veut, pour ainsi dire, effacer

[1] Quæ vobis ratio respondere coegit.

à demi ce qu'il a permis et peut-être ordonné d'écrire. Le pape répondit d'une manière peu digne, louant beaucoup Charles le Chauve sur sa piété, lui promettant, le cas échéant, la couronne impériale, et lui demandant le secret. Nicolas n'eût pas signé une pareille épître, dans laquelle on sent la faiblesse du caractère augmentée par la faiblesse de l'âge.

Dans ces conjonctures survint un incident politique assez important. L'empereur Louis II mourut; Charles le Chauve se rendit en Italie pour aller se faire couronner.

Pendant ce temps, Louis le Germanique entra dans le royaume de Charles. Hincmar semble avoir été fort embarrassé entre les deux frères, ne sachant trop lequel l'emporterait définitivement, et ne se souciant pas de se brouiller avec celui qui pouvait triompher; citant un proverbe qui existait déjà, il se plaint d'être placé *entre l'enclume et le marteau*. Il engage les évêques à bien parler de celui qui arrive, sans trop mal parler de celui qui peut revenir. Il leur dit : « Notre roi nous a abandonnés, celui-ci fait de belles promesses; mais quand notre roi reviendra, il nous accusera d'infidélité. » Enfin il adresse à Louis le Germanique une lettre dans laquelle il cherche à le dissuader d'envahir le royaume fraternel; puis, dans l'incertitude du succès, il a soin d'ajouter prudemment : « Quand nous aurons vu si Dieu est résolu de sauver l'Église par vous, nous nous efforcerons de faire sous votre sage gouvernement ce que nous jugerons le plus convenable, car Dieu peut donner une bonne fin à ce qui a mal commencé. » De nos jours on a mis plus d'art dans la trahison, dans la défection; mais on n'a pas beaucoup perfectionné les principes : ils étaient déjà trouvés au neuvième siècle.

Le nouvel empereur et son frère moururent presqu'en même temps, et la mort de Charles le Chauve donna le

signal du soulèvement à plusieurs des grands feudataires du royaume. Hincmar, qui, comme M. Guizot l'a judicieusement remarqué, parmi les divers prétendants, s'est toujours prononcé pour ceux que l'histoire a qualifiés de souverains légitimes, Hincmar n'hésita pas dans cette circonstance; il couronna le faible héritier de Charles le Chauve, mais sous des conditions qui montrent jusqu'où le pouvoir royal était tombé, jusqu'à quel point la souveraineté était à la merci des grands et des évêques, si l'on peut employer ici le mot de souveraineté.

Louis le Bègue reçut le titre de roi *par la miséricorde de Dieu et l'élection du peuple;* le peuple c'était l'aristocratie, la féodalité, qui paraît cette même année (877), puisque, dans l'assemblée de Kiersy, l'hérédité des bénéfices, qui déjà existait sans doute en fait, fut pour la première fois proclamée[1].

Louis le Bègue mourut bientôt. Hincmar avait alors au moins quatre-vingts ans. Ce fut encore lui qui présida au couronnement et au règne des deux fils de Louis le Bègue. A cet âge avancé, quand il semble que l'énergie du vieil archevêque devrait l'avoir abandonné, il prononce les paroles les plus fortes qu'il ait jamais fait entendre contre les empiétements du pouvoir royal sur le pouvoir ecclésiastique. Louis III ayant voulu conférer un évêché à un prêtre nommé Odoacre, contre la volonté et le privilége du métropolitain Hincmar, celui-ci écrivit une sorte de pamphlet intitulé : *de Odoacro invasore Ecclesiæ Belvacencis*[2], sur Odoacre envahisseur de l'Église de Beauvais. Le roi avait dit à Hincmar : Si vous ne consentez à l'élection d'Odoacre, je vous traiterai mal, je ne vous accorderai pas

[1] Fauriel, *Hist. de la Gaule mérid.*, t. IV, p. 374.
[2] Hincmari *op.*, t. II. p. 196

les priviléges de vos prédécesseurs ; en toute occasion je lutterai contre votre volonté. Hincmar répondait : Votre secrétaire a menti dans le sens et dans la lettre, et il ajoutait : « Non, vous ne m'avez pas choisi pour me mettre à la tête de mon Église ; mais moi, avec mes collègues et d'autres personnes fidèles à Dieu et à vos ancêtres, jo vous ai choisi pour le gouvernement du royaume, sous la condition d'observer les lois selon votre devoir (*sub conditione debitas leges servandi*). » Et plus loin : « L'empereur Louis n'a pas vécu autant d'années que son frère Charles, et celui-ci n'a pas vécu autant d'années que son frère; et quand vous serez dans cet état où votre frère et vos ancêtres se trouvaient à Compiègne, abaissez les yeux vers la terre où votre père est couché, et si vous l'ignorez, demandez où est mort et où gît votre aïeul. Que votre cœur ne s'enorgueillisse donc pas en présence de celui qui est mort pour vous et pour tous, qui est ressuscité entre les morts et qui ne mourra plus. » Hincmar lui-même, près de se coucher sous la terre, semble évoquer les générations carlovingiennes dont il a été le contemporain, et les fait comparaître en présence de leur descendant pour l'épouvanter de leurs tombeaux et pour l'humilier devant leur poussière.

Cet écrit, qui semble le testament d'Hincmar, ne fut pas son dernier écrit. Louis III étant mort et la France occidentale étant tombée entre les mains de son frère Carloman, les seigneurs du pays invitèrent Hincmar à donner des conseils au jeune roi, à le diriger dans la réforme de l'Église et de l'État. Hincmar se rappela que, dans son enfance, il avait entendu Adalard, parent de Charlemagne, discourir sur l'organisation du palais, et il composa un livre intitulé[1] :

[1] Hincmari *op.*, t. II, p. 201.

de Ordine palatii. Il y reprenait les traditions administratives de Charlemagne auxquelles il voulait rendre la vie : mais il était trop tard. Charlemagne était bien loin ; le moment approchait où cette grande race carlovingienne allait finir ; le moment approchait où Charles le Gros allait être déposé comme indigne de l'empire. Heureusement pour Hincmar, il ne devait pas voir l'avilissement d'une famille qu'il avait servie, et parfois protégée, pendant soixante ans.

La ville de Reims étant menacée par les Normands, qui menaçaient presque tout le royaume, Hincmar fut obligé de s'enfuir, en emportant les reliques de saint Remi, et vint mourir à Épernay.

Il est curieux de voir l'Église fuir devant la barbarie, emportant, avec les reliques des saints, les reliques de la civilisation carlovingienne qu'elle doit conserver. On rapporta le corps d'Hincmar dans cette église de Saint-Remi, embellie et défendue par ses soins, ornée de ses vers ; l'on grava sur son tombeau une épitaphe composée par lui-même, et qui existe encore.

A travers une vie si agitée, Hincmar avait écrit les nombreux ouvrages que nous possédons, et qui sont contenus dans trois volumes in-folio, ainsi que beaucoup d'autres ouvrages aujourd'hui perdus ; mais ses véritables œuvres sont ses actions. Il était, comme j'ai eu occasion de le dire, théologien très-médiocre et critique très-superficiel. Il attribuait à saint Jérôme un traité sur l'Assomption[1]. Il ne croyait pas à l'authenticité des ouvrages de saint Fulgence, parce qu'ils contrariaient ses idées peu orthodoxes sur la prédestination. Sa connaissance de l'antiquité n'était pas

[1] Lebœuf, *Recueil de divers écrits*, t. II, p. 64.

très-profonde, quoiqu'il eût été élevé à l'abbaye de Saint-Denis et qu'il cite plusieurs auteurs anciens ; car il croyait que le précepteur d'Alexandre s'appelait Léonide. Hincmar était, par l'esprit, fort inférieur à Agobard. Nous avons vu avec quelle fermeté, quelle élévation de raison, Agobard combattait les superstitions de son temps : le jugement de Dieu, l'épreuve par l'eau, par le feu. Hincmar n'est pas si philosophe : il croit non-seulement aux épreuves judiciaires, mais encore à beaucoup de superstitions non moins ridicules. Son style est aussi très-inférieur à celui d'Agobard, en général correct et parfois assez élégant. Le latin d'Hincmar admet un fréquent mélange de locutions vulgaires ; on surprend dans ses ouvrages la langue *rustique* pénétrant dans la langue écrite. On y trouve des gallicismes, comme *se misculare*, se mêler ; en un mot, Hincmar fut grand moins par ses ouvrages que par son caractère et par son rôle.

Pour achever de faire connaître ce rôle extraordinaire, je citerai encore quelques passages des écrits d'Hincmar. L'un des plus intéressants, au moins par le sujet, est une *politique sacrée*, tirée de l'Écriture, comme l'ouvrage de Bossuet. C'est un rapport de plus entre deux personnages que l'on a parfois comparés. Le livre intitulé *de la Personne du roi et du ministère royal*[1] et adressé par Hincmar à Charles le Chauve, qui lui avait demandé l'explication du verset suivant : *J'interrogerai les prêtres sur ma loi ;* question qui, à elle seule, montre le respect de la royauté pour les prêtres au neuvième siècle. Charlemagne proposait aussi des questions aux évêques sur différentes parties de l'Écriture ; mais ce n'est probablement pas là le verset qu'il aurait choisi.

[1] Hincmari *op.*, t. II, p. 1.

Le traité d'Hincmar ne mérite, ni par le talent, ni par l'importance, d'être mis en parallèle avec le livre de Bossuet; mais il est assez curieux de rapprocher quelques passages dans lesquels le hasard ou l'analogie des situations et du sujet peut produire une lointaine ressemblance. Ainsi, dans ces deux auteurs, si différents l'un de l'autre à beaucoup d'égards, on trouve, avec quelque surprise, une même concession de l'esprit chrétien à l'esprit guerrier. Hincmar a consacré un chapitre à établir qu'en faisant la guerre, on ne déplaît point à Dieu. Cependant, au temps de saint Martin, l'Église avait encore une telle horreur du sang, que les chrétiens se faisaient un scrupule du métier des armes. Les choses avaient bien changé depuis cinq siècles; il est bon de constater ce changement et d'observer comment le christianisme, si pacifique dans son principe[1], pourra consacrer la guerre et prêcher les croisades. Bossuet aussi a établi, au commencement du livre *De la guerre*, que *Dieu forme les princes guerriers*. Mais s'il y a là quelques rapprochements à établir entre les concessions faites, l'une par l'archevêque de Reims aux dispositions guerrières de son temps, et l'autre par l'évêque de Meaux aux inclinations belliqueuses de Louis XIV, sur d'autres points on peut opposer, avec un grand avantage, les conclusions morales de Bossuet à celles d'Hincmar. La politique d'Hincmar est cruelle : il traite de la discrétion qu'on doit apporter dans la clémence; il cherche à démontrer qu'il ne faut point pardonner complétement à ses proches. Les princes au milieu desquels il vivait n'étaient que trop disposés à ne pas pardonner du tout à leurs proches. Charles le Chauve l'avait bien montré en faisant crever les yeux à son fils Carloman.

[1] *V.* la Vie de saint Martin, par Sulpice Sévère.

L'Église n'aurait jamais dû sanctionner ce qu'elle avait la mission de flétrir. Hincmar ose citer, à l'appui d'une doctrine si peu chrétienne, ces paroles de saint Paul : « Et il n'a pas pardonné à son propre Fils; il l'a livré pour nous à la mort. »

Hincmar devançait, malheureusement pour lui, l'atroce argument que Schiller a placé dans la bouche du grand inquisiteur, quand il dit à Philippe II, hésitant à prononcer l'arrêt de mort de don Carlos : « Dieu a bien immolé son Fils pour le salut des hommes. »

Nous avons le bonheur de pouvoir opposer à cette politique barbare les chapitres de Bossuet sur la clémence, dont l'un est intitulé : *La clémence, troisième vertu; qu'elle est la joie du genre humain*, et la proposition suivante : *La clémence est la gloire d'un roi*, enfin le chapitre si noblement intitulé : *C'est un grand bonheur de sauver un homme.*

Il y a entre les deux *politiques sacrées* la différence des hommes et la distance des siècles.

Je citerai encore quelques paroles d'Hincmar, pour achever de montrer quelle était son indépendance vis-à-vis de la royauté, quand il n'avait pas trop d'intérêt à lui complaire, quand, mieux inspiré, plus digne de son rôle épiscopal, il lui résistait noblement. Il avait nommé un évêque sans la participation du roi. Le roi se plaignait de cette élection, et Hincmar s'exprime ainsi au sujet des franchises électorales de l'Église et de l'épiscopat : « Nous défendrons toujours son ordination et la dispensation des choses ecclésiastiques, ainsi que le prescrivent les saints canons; nous la défendrons comme étant la cause même de notre ordre ; car, s'il n'est pas évêque, nous-mêmes nous ne devrons pas porter ce nom. Et si quelqu'un veut parler contre son

ordination, qu'il s'avance et le dise; mais qu'il songe à sa communion, car ou lui-même ne sera plus en communauté avec l'ordre épiscopal et ecclésiastique, ou nous-mêmes nous ne participerons plus au ministère épiscopal. »
Dans une autre circonstance, il ne parlait pas avec moins de hauteur à Louis le Germanique, qui avait demandé à ses évêques la soumission de leur Église[1]. « Les Églises que Dieu nous a confiées ne sont pas un tel *bénéfice* et une telle propriété royale, que le roi puisse les donner et les retirer comme il lui plaît; car tout ce qui appartient à l'Église appartient à Dieu; et nous, évêques consacrés à Dieu, nous ne sommes pas des hommes séculiers, de telle sorte que nous devions reconnaître un vasselage quelconque. »

Ainsi l'Église repoussait les rapports créés par la féodalité, et se plaçait fièrement au-dessus d'elle.

Enfin les évêques de Lorraine, partisans du roi Lothaire, ayant mis en avant cette thèse servile : « Le roi est soumis uniquement à Dieu qui le dirige; ses évêques ne peuvent l'excommunier, » Hincmar, ne voulant se laisser ravir le droit d'excommunication sous aucune forme, s'écria[2] : « Cette parole n'est pas d'un chrétien catholique, elle est d'un blasphémateur plein de l'esprit du démon. David, roi et prophète, ayant péché, fut gourmandé par Nathan, *son inférieur*, et il apprit qu'il n'était qu'un homme; mais il fut sauvé par une rigoureuse pénitence. Saül apprit de la bouche de Samuel qu'il était déchu du trône... L'autorité apostolique prescrit aux rois d'obéir à leurs préposés dans le Seigneur. » Hincmar va jusqu'à ébranler l'autorité royale dans sa base, dans le droit d'hérédité.

[1] Hincmari *Op.*, t. II, p. 126.
[2] Hincmari *Op.*, t. I, p. 694.

« Nous savons certainement[1] que la noblesse paternelle ne suffit pas pour assurer les suffrages du peuple aux enfants des princes; car les vices ont vaincu les priviléges naturels, et l'on bannit le délinquant, non-seulement de la noblesse de son père, mais de la liberté même. »

La théorie exprimée ici avec une singulière vigueur d'expression avait été appliquée à Louis le Débonnaire.

Je crois avoir donné une idée à peu près exacte des actions d'Hincmar et de sa doctrine; sa vie et ses œuvres, dans ce qu'elles offrent de plus important, ont passé devant nos yeux.

Résumons maintenant les caractères de l'épiscopat personnifié dans Hincmar. Au neuvième siècle, l'épiscopat était placé entre trois pouvoirs sociaux qui luttaient incessamment les uns contre les autres, et luttaient par moment contre lui : la féodalité qui naissait, la royauté qui mourait, la papauté qui se dressait déjà sur le siége de Nicolas Ier et annonçait de loin Grégoire VII. L'épiscopat tendit, au neuvième siècle, à s'affranchir à la fois de la féodalité, de la royauté, et, jusqu'à un certain point, de la papauté. Dans cette lutte contre trois adversaires, dont deux, la féodalité et la papauté, ne manquaient pas de vigueur et de puissance, l'épiscopat fit presque toujours alliance avec le plus faible, avec le pouvoir royal, et, à défaut du pouvoir royal, avec celui dont l'alliance pouvait être momentanément utile.

Le rôle de l'épiscopat était difficile et demandait à la fois beaucoup de souplesse et beaucoup d'énergie. Il fut rempli avec le plus grand éclat par l'homme dont la vie embrasse et domine le neuvième siècle : l'action d'Hincmar est toute

[1] Hincmari *Op.*, t. I., p. 696.

l'histoire ecclésiastique et presque toute l'histoire de France à cette époque.

Et maintenant, qu'a produit cette action ? qu'en est-il résulté ? Le temps qui va suivre verra le triomphe de la féodalité, l'abaissement toujours plus profond de la royauté. Ce temps continuera la grandeur de l'épiscopat.

Rome partage pour un temps la triste destinée de la royauté. Elle entre dans une ère de désordre et de dégradation. Il semble que le pouvoir des rois et le pouvoir des papes vont périr ; que l'épiscopat et la féodalité doivent triompher. C'est le contraire qui a eu lieu ; et, au bout d'un certain temps, la féodalité sera tombée aux pieds du roi, l'épiscopat sera tombé aux pieds du pape : ce sera l'œuvre des siècles ultérieurs. Seulement, cette œuvre fut plus prompte à s'accomplir pour l'épiscopat que pour la féodalité; il faudra bien plus de temps pour que le premier gentilhomme du royaume puisse dire : l'État c'est moi, qu'il n'en faudra pour que le premier évêque de la chrétienté puisse dire : l'Église c'est moi. On se rend compte d'une telle différence. La papauté fut plus intelligente et plus habile que la royauté : l'épiscopat était moins fort que la féodalité ; sa position était moins nette ; il avait besoin de ce pouvoir papal contre lequel, par moment, il était si fort disposé à s'insurger ; il en avait besoin pour résister au pouvoir temporel. Aussi la marche de l'épiscopat fut toujours incertaine et oblique, comme nous l'avons vu dans la vie d'Hincmar; tandis que la féodalité, qui n'avait aucun ménagement à garder envers les rois, leur tint tête et put leur tenir tête bien plus longtemps. Il en résulta que deux cents ans après l'époque où le formidable épiscopat français s'élevait, par moment, avec tant d'énergie et d'audace contre la papauté, l'indépendance épiscopale n'exis-

tait plus qu'à peine, et deux cents ans plus tard, Innocent III avait achevé l'œuvre de Grégoire VII. Ainsi, deux siècles ont suffi pour aller à Grégoire VII, quatre pour aller à Innocent III, tandis qu'il en a fallu huit pour arriver à Louis XIV.

CHAPITRE XI

DE LA POÉSIE AU IXe SIÈCLE

Grande abondance de vers après Charlemagne. — On met en vers la théologie, la morale, l'administration. — Légendes. — Tours de force. — Énigmes. — Poëmes historiques. — Poëme sur Charlemagne. — Poëme d'Ermoldus Nigellus sur Louis le Débonnaire. — Récits et traditions populaires. — Poëme de Florus sur la division du royaume. — Chant sur la bataille de Fontanet. — Commencement du cycle carlovingien.

Le neuvième siècle est plus remarquable par la quantité que par la qualité de ses produits poétiques; mais ce qui est peu important pour l'histoire de l'art peut l'être beaucoup pour l'histoire de l'esprit humain : la fécondité productive, même quand ses résultats ne sont pas très-heureux, est un fait qui en suppose plusieurs autres. Il faut donc, sinon admirer, signaler du moins cette surabondance de vers à laquelle nous n'étions pas accoutumés; nous avions peine à en trouver au septième siècle, nous n'avons pu en découvrir au huitième avant que Charlemagne ait paru. Après lui, notre pays semble atteint d'une fièvre, d'une contagion poétique; tout le monde compose des inscriptions pour les églises, pour les autels; on versifie pour les fêtes de chaque saint, en l'honneur de chaque personnage illustre de l'É-

glise[1]. On écrit surtout une quantité innombrable d'épitaphes. Pour qu'une pièce de vers soit remarquée dans cette foule, il faut qu'une circonstance quelconque lui donne un intérêt particulier. On peut lire les épitaphes que des hommes comme Raban Maur ou Hincmar ont composées pour eux-mêmes, ou celle que Charlemagne a écrite pour un de ses enfants, le jeune Hugues, mort en bas âge.

Plusieurs pièces de vers ont été attribuées à Charlemagne[2]; mais celle-ci paraît plus certainement lui appartenir, car elle est signée.

> Hoc tibi, care decus, Carolus miserabile carmen
> Edidit.
>
> Charles a composé pour toi ce chant douloureux.

Care decus, est un barbarisme gracieux et intraduisible. Un vers de cette pièce est beau, en dépit d'une faute de quantité et siérait bien à Charlemagne.

> Perpetuus miles regnat in aula Dei.
>
> Soldat éternel, il règne à la cour céleste.

Soldat éternel est une expression remarquable.

Les vers de ce temps sont rarement poétiques; mais, pour la pureté du langage, pour la facture, ils sont bien supérieurs à ceux du huitième siècle, souvent même à ceux du septième. Comparés avec Fortunat, les versificateurs du

[1] On trouve dans les œuvres d'Alcuin de nombreux exemples de ces inscriptions en vers, alors fort usitées, pour les autels, les tombeaux; on trouve des vers sur chaque partie d'un monastère. Ailleurs se sont des vers destinés à un manuscrit de la Bible. *Voyez* aussi Théodulfe, *Carm.*, apud Sirm., *Op. var.*, p. 160.

[2] Lebœuf, *Recueil de divers écrits*, t. I, p. 340.

neuvième siècle ont fréquemment l'avantage : on croirait parfois remonter deux siècles au lieu de les descendre.

La poésie, au neuvième siècle, n'est qu'une forme appliquée tour à tour aux divers objets de la littérature d'alors. En conséquence, à chacun des genres littéraires que nous avons parcourus correspond une classe d'ouvrages en vers.

Ainsi, certains ouvrages en vers sont de véritables traités théologiques. Tel est, par exemple, le petit poëme de Théodulfe sur les sept péchés capitaux[1]; tels sont différents morceaux qu'on trouve dans les œuvres d'Alcuin. Puis viennent des traités moitié théologiques et moitié moraux : de ce nombre sont deux poëmes, tous deux intitulés *Parænesis*, exhortations, et tous deux de Théodulfe, l'un des plus corrects versificateurs du siècle de Charlemagne. L'exhortation adressée aux juges, qui est la plus étendue, est aussi la plus importante et la plus instructive. Théodulfe avait été chargé par Charlemagne d'examiner comment se rendait la justice; il dit ce qu'il a vu, et son ouvrage offre une peinture très-curieuse de l'état de l'Empire. C'est un rapport en vers, et, pour ainsi dire, de la poésie administrative; genre de poésie dont on conçoit l'existence sous le grand organisateur de l'administration impériale.

Quant aux légendes, je l'ai déjà dit, beaucoup de légendes des temps antérieurs étaient rédigées de nouveau en prose au neuvième siècle; beaucoup aussi l'étaient en vers. Quelquefois le même homme écrivait la Vie du même saint en prose et en vers, comme fit Alcuin pour la Vie de saint Willebrod, et comme firent plusieurs autres.

Les légendes en vers étaient de deux sortes : tantôt leurs

[1] Sirmondi *Op. var.*, Théod., p. 227. *De fide, et spe, et caritate*, id., p. 225.

auteurs s'appliquaient à les écrire avec toute l'élégance à laquelle ils pouvaient atteindre, s'efforçant de donner à leurs compositions les agréments de la poésie profane ; tantôt, au contraire, ils employaient à dessein le style le plus simple, la langue la plus vulgaire, afin d'être compris par la masse du peuple qui, de jour en jour, s'éloignait davantage de la langue écrite et la comprenait moins. Parmi les légendes dont les auteurs prétendaient à la pureté du langage, il faut citer au premier rang la Vie de saint Germain, par Héric, moine d'Auxerre : ce morceau, l'un des mieux écrits du neuvième siècle, jouissait d'une telle renommée de classique élégance, qu'il était expliqué publiquement dans les écoles[1]. Au contraire, l'abbé Milon en tête de sa Vie de saint Amand, déclare vouloir écrire grossièrement, pour être compris[2].

La rime, qui se montre dès le quatrième siècle, dans un poëme attribué à saint Augustin, paraît dans plusieurs ouvrages du neuvième, dans la Vie de saint Gall par Walafrid Strabon, et dans un poëme d'Alcuin sur la concordance des Évangiles.

L'âme du versificateur ne se trahit que de loin en loin par quelques expressions mélancoliques. Au milieu de son insignifiante narration, il s'arrête parfois pour gémir. Héric, dans la Vie de saint Germain, voulant dater sa composition, s'exprime ainsi :

En vitam miseram jam trina decennia versant!
Ma misérable vie a déjà été ballottée depuis six lustres;

et Alcuin, parlant du pillage du couvent de Lindisfarne[3] :

Fatali cursu miscentur tristia totis.
Un destin fatal mêle la tristesse à toute chose.

[1] Lebœuf, *Recueil de divers écrits*, t. II, p. 107.
[2] *Ibid.*, p. 108.
[3] Alc. *Op.*, p. 238.

La pédanterie se ranime avec la science : souvent les poëtes de ce temps insèrent plusieurs vers de Virgile au milieu des leurs, ce qui forme un singulier contraste. On intercale même dans les vers latins des mots grecs, et des vers grecs entiers dans une pièce latine[1]. Il semble voir un débris de statue ou un tronçon de colonne antique dans un édifice de la décadence.

On tentait surtout de reproduire les compositions puériles et laborieusement recherchées des derniers âges de la littérature latine, tout ce qui prêtait au tour de force et offrait des difficultés pour ainsi dire mécaniques.

Le lecteur se souvient peut-être de cette pièce de vers disposée par Fortunat de manière à dessiner une croix et des contours tellement compliqués que, sans le secours d'une figure, il est presque impossible d'en donner idée. Colomban, venu trop tard pour faire d'aussi belles choses, avait été forcé de s'en tenir au simple acrostiche ; mais maintenant les chefs-d'œuvre du genre vont reparaître. Ermoldus Nigellus, auteur d'une Vie en vers de Louis le Débonnaire, a placé à la tête de son poëme une dédicace dans laquelle les premières et les dernières lettres de chaque vers composent le même hexamètre. Raban Maur a fait de la poésie à compartiments encore plus géométriquement savante que celle de Fortunat.

Les énigmes étaient aussi en grande faveur au temps de Charlemagne.

Un jour Pierre de Pise adressait à Paul Warnfried une énigme en quarante-sept vers ; Paul répondait par une énigme, et envoyait à Charlemagne une explication également en vers[2].

[1] *Recueil des hist. franç.*, t. VII, p. 311 et 314.
[2] Lebœuf, *Dissert.*, t. II. p. 404.

Ausone n'aurait pas désavoué l'idée d'une pièce d'Alcuin sur la quantité des mots douteux, ni la description des sept arts, par Théodulfe[1]. Le genre didactique et le genre descriptif ne pouvaient manquer à cette ère de poésie sèche et pédantesque. Walafrid Strabon a écrit un petit poëme intitulé *Hortulus*[2]. Le sujet est à peu près le même que celui des *Jardins ;* mais le plan ne présente qu'une fastidieuse énumération de toutes sortes de plantes, qui viennent figurer l'une après l'autre dans les vers de Strabon ; et encore Strabon passe pour être un des meilleurs poëtes de ce siècle. L'abbé Lebœuf[3] l'appelle le Virgile de son temps : la ressemblance de Virgile et de Walafrid ne m'a pas frappé. L'abbé Lebœuf s'extasie surtout sur la description de la citrouille ; j'ai lu cette description, et je n'ai pas partagé l'enthousiasme de l'abbé Lebœuf.

La poésie historique a plus d'intérêt que la poésie descriptive, parce qu'au moins elle dit et apprend quelque chose.

Comme Charlemagne a eu son biographe, comme Louis le Débonnaire et Charles le Chauve ont eu leur historien, il était naturel que ceux qui écrivaient l'histoire en vers voulussent aussi prendre ces princes pour leurs héros. L'enthousiasme qu'inspirait Charlemagne donna lieu à un certain nombre de tentatives épiques, si l'on peut appeler ainsi des ouvrages qui ne sont réellement que de l'histoire versifiée. Nous avons deux fragments de ce genre : le premier, plus court et plus poétique, est d'un Irlandais, car l'auteur s'appelle *un exilé d'Hibernie*[4]. Ce fragment a pour sujet la

[1] Theod. *carm.* apud Sirm. *Op. var.*, p. 204.

[2] Basnage, *Thes. mon. eccles.*, t. II, pars II, p. 205.

[3] Lebœuf, *Recueil de divers écrits*, p. 106.

[4] Se trouve dans Martène, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, t. VI, p. 811.

révolte de Tassillon, duc de Bavière, contre Charlemagne. On peut croire que le poëme n'est pas une simple chronique. L'auteur adresse aux Muses de beaux vers, convenables quand il s'agissait de l'homme qui avait relevé leur empire.

Splendidus ex imis surget dum Phospborus umbris,
Et celer æquoreas ventus dum verberat undas...
Nomina Musarum sæclis æterna manebunt.

Tant que le brillant Lucifer s'élèvera du sein des ombres et que le vent rapide battra les ondes de la mer..., les noms des Muses demeureront éternels.

Ce seul exemple montre que l'on a retrouvé le secret des vers faciles et harmonieux. L'autre fragment plus considérable d'un poëme sur Charlemagne, a pour objet la venue du pape Léon en France.

Ce morceau faisait partie d'une composition plus étendue[1], car les premiers vers prouvent l'existence de deux livres antérieurs qui ont péri. L'auteur est Angilbert, qui avait pris le nom d'Homère, et voulut apparemment le justifier par une composition épique. Elle n'a guère d'autre mérite que de nous présenter un tableau assez animé de la cour, de la famille de Charlemagne, tracé par un témoin oculaire : c'est une contre-partie poétique de la biographie d'Éginhard, mais une contre-partie bien inférieure. Quelques vers que nous avons remarqués rappellent, en l'affaiblissant, la singulière imagination du chroniqueur de Saint-Gall.

Stupet anxia tellus,
Loricas, enses, galeas, tot scuta virorum,
Et concussa tremit sub tanto pondere ferri.

[1] Pertz, *Mon. Germ. hist*, t. II, p. 393.

La terre (foulée par l'armée de Charlemagne) s'étonne de tant de cuirasses, de tant de casques, de tant de boucliers, et tremble, ébranlée sous le poids du fer.

Louis le Débonnaire a eu comme son père les honneurs de la poésie narrative, et un poëme[1] consacré à ses hauts faits paraît avoir été terminé par Ermoldus Nigellus, vers 826. Les seuls passages qui puissent offrir quelque intérêt littéraire sont ceux où l'auteur ne se borne pas à raconter simplement les faits, mais où il introduit dans sa narration des peintures de mœurs, des détails pittoresques, évidemment empruntés à la tradition et peut-être à la poésie populaire. M. Fauriel a mis en relief cette partie du récit d'Ermoldus, et en a traduit les traits les plus saillants. Je me garderai de rien changer à sa traduction.

Ce n'est pas Ermoldus, poëte sans imagination et sans couleur tant qu'il est livré uniquement à lui-même, qui aurait trouvé le dialogue adressé par un chef maure, du haut des remparts de Barcelone, aux Francs assiégés dans leur camp, et surtout la réponse de l'un d'entre eux[2].

« Écoute, Maure, écoute de dures paroles qui ne te plairont pas, mais qui sont vraies. Vois-tu ce cheval tigré sur lequel j'observe de loin vos remparts? Eh bien! ce cheval sera déchiré, broyé sous mes dents, avant que notre armée quitte vos remparts; ce qui a été commencé s'achèvera. En entendant ces paroles, le Maure frappe de son poing noir sa noire poitrine, et déchire son brun visage de ses ongles. Le malheureux tombe sur la face, le cœur frappé de terreur. »

Ermoldus ne serait-il pas redevable de cette petite scène

[1] Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. II., p. 467.
[2] Fauriel, *Hist. de la Gaule méridionale*, t. III, p. 429.

vraiment épique à un chant populaire qui aurait été composé sur le fameux siége de Barcelone?

Toute l'aventure du brave sarrasin Zaidoun a le même caractère poétique et paraît venir d'une source pareille.

M. Fauriel a aussi relevé avec beaucoup de sagacité, dans le récit de l'expédition de Louis le Débonnaire contre les Bretons, certaines peintures naïves de mœurs, certaines scènes domestiques qui doivent avoir été copiées d'après nature.

Voici, par exemple, celle qui suivit la réception de l'envoyé franc par le chef breton Morvan : l'envoyé croyait avoir décidé Morvan à la paix ; mais son éloquence devait échouer contre un genre d'opposition auquel il ne s'attendait pas.

Je laisse M. Fauriel parler d'après Ermoldus Nigellus, qui, lui-même, devait avoir des renseignements bien précis et bien détaillés sur l'intérieur d'un chef breton[1].

« C'était l'heure où l'épouse de Morvan avait coutume de paraître en sa présence, avant de se rendre à la couche nuptiale. Elle arrive, avide de savoir quel est cet étranger, ce qu'il vient faire, ce qu'il a dit, ce qu'on lui a répondu, et prélude aux questions par des agaceries, par des caresses ; elle baise les genoux, les mains, la barbe, le visage du roi, s'éloigne un moment d'un air inquiet et soucieux, puis revient aussitôt d'un air plus tendre et plus empressé, témoignant par des caresses hardies le désir qu'elle a de rester seule avec son époux. Elle regarde d'un air importuné le bon moine qui n'a pas encore quitté la place, et s'adresse enfin à Morvan : « O roi ! gloire des puissants « Bretons, toi dont les exploits ont porté le nom jusqu'au

[1] Fauriel, *Hist. de la Gaule méridionale*, t. IV, p. 80.

« ciel, cher époux, d'où vient cet étranger, et qu'apporte-« t-il? Est-ce la paix, est-ce la guerre? » Déjà vaincu par les agaceries de sa femme, Morvan ne trahit pourtant encore qu'une partie de son secret. « Cet étranger, lui ré-« pond-il avec un sourire, est un envoyé des Francs. Mais « s'il apporte la guerre ou la paix, c'est l'affaire des « hommes; toi, mon épouse, contente-toi de ton office de « femme. »

« Dictar, le messager franc, s'adresse de son côté à Morvan. « O roi! dit-il, il est temps que je m'en retourne. « Dis-moi quelle réponse je dois porter de ta part à mon « souverain? — Laisse-moi cette nuit pour en déli-« bérer, » lui répond d'un air irrésolu le chef breton.

« L'envoyé se retire, et laisse Morvan avec sa jeune épouse. Le lendemain, quand Dictar revient lui demander sa réponse, le chef lui parle ainsi :

« Retourne à ton roi, et dis-lui, de ma part, que ma « terre n'a jamais été la sienne, et que je ne lui dois rien, « ni tribut, ni soumission. Qu'il règne sur les Francs, moi « je règne sur les Bretons. S'il veut m'apporter la guerre, « il me trouvera prêt à la lui rendre. »

Enfin, l'épisode de Datus, qui se retrouve dans une chronique sur l'origine de l'abbaye de Conques, n'appartient pas en propre à Ermoldus, non plus qu'au chroniqueur. L'un et l'autre ont évidemment reçu de la tradition orale ou chantée ce récit, qui en offre tous les caractères[1].

Un chef sarrasin a enlevé la vieille mère d'un chef aquitain nommé Datus. Celui-ci poursuit le ravisseur jusqu'au

[1] Fauriel (*De l'origine de l'épopée chevaleresque au moyen âge*) regarde cette expédition des Sarrasins dans le Rouergue comme entièrement fabuleuse.

pied d'un château-fort où il s'était retiré avec sa proie. Voici le récit d'Ermoldus Nigellus[1]. « Le chef arabe crie à son ennemi : « Rusé Datus, donne-moi ton cheval caparaçonné, et ta mère te sera rendue saine et sauve; sinon « prépare-toi à la voir mourir devant tes yeux. » Datus répondit par ces paroles indignes d'être rapportées : « Eh « bien ! fais mourir ma mère, je n'en ai souci. Le cheval « que tu demandes, je ne te le donnerai jamais; il n'est pas « fait pour ta bride. » Aussitôt le barbare ordonne d'amener sur le rempart la mère de Datus, et la massacre en présence de son fils. Il lui coupe d'abord les mamelles, puis la tête, et dit à Datus : — « Voilà ta mère. »

Tels sont les passages du poëme d'Ermoldus dans lesquels on entrevoit, à travers sa poésie sans caractère, soit l'imagination, soit la réalité contemporaine.

Les désastres qui suivirent la mort de Louis le Débonnaire donnèrent naissance à un petit poëme intitulé : *de Divisione regni.*

L'auteur est Florus, évêque de Lyon, que nous avons vu figurer dans la querelle sur la prédestination, avec Hincmar et Gotescalk. Dans les vers de Florus, un sentiment assez profond des misères du temps s'exprime quelquefois par une déclamation un peu vague, mais quelquefois aussi par des traits précis et caractéristiques. L'auteur commence ainsi :

« Montagnes et collines, forêts, fleuves, fontaines, rochers escarpés, et vous vallées profondes, pleurez la race des Francs ! »

Florus peint les désordres du temps par un trait assez énergique :

Tartareum, clausis oculis, jamque itur ad ignem.

On marche vers l'enfer les yeux fermés.

[1] L. I, v. 235. Pertz, *Mon. Germ. hist.*, p. 471.

Enfin, la situation politique est très-bien comprise et fortement rendue par ce vers :

Pro rege est regulus, pro regno fragmina regni.

Au lieu d'un roi maintenant est un roitelet, au lieu d'un empire il y a des fragments d'empire.

Et plus loin :

Que feront les peuples des contrées que baignent le Danube, le Rhin, le Rhône, la Loire, autrefois réunis par les liens d'une concorde déjà ancienne, et sur lesquels pèse maintenant un triste divorce?

Depuis la chute de l'empire romain, on peut suivre de loin en loin les traces d'une poésie populaire et chantée. Au cinquième siècle, les évêques proscrivent les chansons, mêlées souvent de licences païennes. Plus tard, au septième siècle, nous trouvons la victoire de Clotaire II, un chant auquel le nom de populaire peut parfaitement s'appliquer.

L'auteur de la Vie de saint Pharon nous apprend qu'un chant public sur cette victoire volait parmi le peuple (*juxta rusticitatem*) presque dans toutes les bouches, et que les femmes formaient des chœurs en applaudissant[1]. Ces dernières paroles montrent que ce chant était accompagné de danses et de gestes expressifs, reste des habitudes de la mimique romaine. Elles prouvent que la langue latine non altérée était encore entendue vers 620 par les femmes et le peuple. Enfin, il faut remarquer que les huit vers cités par l'hagiographe sont déjà rimés, et monorimés.

Je ne sais si l'on peut appeler populaire un chant sur la bataille de Fontanet, terrible mêlée où se rencontrèrent les fils de Louis le Débonnaire, et où, disent les historiens contemporains, 80,000 hommes périrent. Cette bataille de

[1] *Recueil des hist. franç.*, t. III, p. 505.

Fontanet, qui fut une des plus meurtrières et aussi une des plus inutiles de ce temps, avait mis aux prises les princes qui se disputaient les lambeaux de l'empire de Charlemagne et toutes les populations de cet empire ; elle avait fortement remué les imaginations populaires, et un certain Engelbert composa sur ce grand événement un chant qui n'est pas dénué de poésie. Les strophes, formées de petits vers, rappellent, jusqu'à un certain point, l'effet général de la strophe germanique, telle qu'on la trouve dans les poésies des Scaldes.

Çà et là on croit entendre un écho, bien affaibli, bien lointain, de l'inspiration belliqueuse des anciens poëtes scandinaves[1]. C'est un Germain qui chante, et il y a en lui un peu du Scalde; seulement le Scalde s'exprime dans un assez mauvais latin.

Comme ses frères de Scandinavie, il a combattu au premier rang :

Prima frontis acie.

Voici quelques traits assez vigoureux, et qui tranchent avec la platitude générale du morceau :

Bella clamant hinc inde;
Pugna gravis oritur;
Frater fratri mortem parat.

On crie guerre, guerre des deux côtés; un rude combat s'élève; le frère prépare la mort à son frère.

Les vers suivants, qui sont énergiques dans leur latin barbare, perdraient tout leur caractère à la traduction :

Francorum de sanguine
Horrent campi, horrent sylvæ,
Horrent ipsi (*sic*) paludes.

[1] Chez un poëte du même temps se trouve ce vers :

Ac si Sapho loquax aut nos inviseret Holda.

Holda ou *Hulda* est le nom d'une divinité scandinave.

Et plus loin :

Albescebant campi vestes
Mortuorum lineas,
Velut solent in autumno
Albescere avibus.

Les vêtements de lin des morts blanchissaient la campagne, comme la blanchissent les oiseaux d'automne.

Le chant se termine par une imprécation contre la guerre fratricide :

« Ce combat n'est pas digne de louange ; qu'il ne soit célébré par aucun chant ! que l'orient, le midi, l'occident et l'aquilon pleurent les morts ! Maudit soit ce jour ; qu'il ne soit pas compté dans le cercle de l'année, qu'il soit effacé de toute mémoire, que le soleil lui refuse ses rayons et l'aurore son crépuscule[1] ! »

Quelques chants d'église datent du neuvième siècle.

Théodulfe, exilé par suite de ses intrigues, écrivit un cantique adopté par l'Église pour le jour des Rameaux[2] ; enfin on attribue le *Veni creator* à Charlemagne : tradition qui montre au moins à quel point on associait son nom au chant ecclésiastique réformé par lui.

J'ai cherché avec une attention patiente, chez les poëtes du neuvième siècle, tout ce qui, soit sous le rapport de l'art, soit sous le rapport de l'histoire, présentait quelque intérêt. On ne saurait guère ajouter autre chose, sinon qu'alors beaucoup a été fait dans ce genre ainsi que dans tous les autres.

[1] L'abbé Lebœuf attribue à l'auteur du chant sur la bataille de Fontanet d'autres vers sur la mort de l'abbé Hugues. *Recueil de divers écrits*, t. I, p. 349.

[2] Lebœuf, *Diss. sur l'état des sciences sous Charlemagne*. *Mercure* de juillet 1734, p. 1482.

La théologie comme la poésie a été peu originale. Ici la volonté de Charlemagne était sans puissance; elle pouvait commander l'étude et le savoir, mais non l'inspiration et le génie ; elle pouvait créer mille écoles, elle n'a pu créer un poëte.

Mais la vraie poésie de ce temps n'était pas dans les innombrables inscriptions composées pour les églises ou pour les manuscrits, dans les légendes remaniées, dans les histoires versifiées. La poésie vivante et réelle était ailleurs; elle était dans ces vieux chants germaniques dont subsistaient quelques débris que Charlemagne avait voulu sauver; elle était dans les récits, et peut-être dans les chants nouveaux qui commençaient à circuler parmi le peuple, et devaient fournir au moyen âge les matériaux de l'épopée carlovingienne. La poésie germanique est morte avec Charlemagne. Mais, tandis qu'il finissait cette destinée, Charlemagne en commençait une autre ; il restituait les bienfaits de la civilisation latine aux populations gallo-romaines qui devaient former la nation française. Ces populations l'adoptèrent, et firent de lui le centre et le héros de la poésie qu'elles commençaient à construire pour l'avenir, au moment où l'ancienne poésie germanique s'enfonçait dans le passé. Toutes deux étaient enfouies au cœur des masses. La poésie latine était à la surface de la société, froide, polie, et semblable à un pont de glace jeté sur deux torrents dont les flots et le bruit se perdaient dans deux abîmes.

CHAPITRE XII

L'ANTIQUITÉ AU IXe SIÈCLE

État de l'instruction après la mort de Charlemagne : en France, en Allemagne, en Italie et en Angleterre.—La même direction se continue sous Louis le Débonnaire. — Décadence momentanée des études pendant les divisions de l'Empire. — Elles se relèvent sous Charles le Chauve. — Lettres de Loup de Ferrières.

Pour achever d'établir l'importance du neuvième siècle dans l'histoire de la civilisation, il me faut revenir sur l'état de l'instruction en France depuis Charlemagne. Charlemagne avait fondé une école auprès de chaque évêché, de chaque cathédrale, de chaque monastère et de chaque paroisse : par là il avait établi en France probablement plus d'écoles primaires qu'il n'en existe aujourd'hui.

Où en fut après lui l'enseignement dans les diverses parties de son empire? Ce que Charlemagne lui-même avait fait dans le Nord, son fils Louis le Débonnaire l'avait fait dans son royaume d'Aquitaine. Il avait cherché à régénérer l'Église ; il avait appelé des maîtres de lecture, de chant, de littérature sacrée et profane[1]. En 817 on comptait plus de monastères en Aquitaine que dans les deux autres parties de l'Empire, la Gaule franque et la Germanie franque, bien que celles-ci occupassent une étendue beau-

[1] Fauriel, *Hist. de la Gaule sous les conquérants germains*, t. III, p. 480.

coup plus considérable[1]. Voilà bien des foyers d'étude dans la Gaule méridionale. Cependant il est certain qu'après Charlemagne la grande activité intellectuelle est au nord. Du Nord sortent presque tous les hommes éminents du neuvième siècle. Charlemagne a déplacé le foyer de la civilisation. Le Midi, plus longtemps romain, conserve certaines traditions d'élégance, de politesse, d'industrie; mais les écoles célèbres, c'est-à-dire le savoir, mais la théologie, c'est-à-dire la pensée, sont au Centre et au Nord.

Au Centre sont Tours et Lyon[2]. Au Nord sont les écoles nombreuses fondées en pays germanique, parmi lesquelles la plus célèbre était l'école de Fulda. Dans cette dernière, Raban avait introduit la tradition de l'enseignement, telle qu'il l'avait reçue d'Alcuin[3].

A Osnabruck, Charlemagne avait établi l'enseignement du latin et du grec. Ici les noms de lieu parlent et avertissent des prodiges accomplis par Charlemagne. Il y a quelque chose d'étrange à faire apprendre le grec dans une ville qui s'appelle Osnabruck. A ces écoles, l'Allemagne a dû le développement que les lettres y ont pris sous les Othons. L'influence bienfaisante de Charlemagne s'est perpétuée dans ce pays quand elle ne se faisait plus sentir en France.

L'Italie aussi dut beaucoup à l'impulsion carlovingienne.

En 820, Lothaire, petit-fils de Charlemagne, fonde neuf écoles dans neuf villes dont nous savons les noms[4] : Pavie, Ivrée (?), Turin, Crémone, Fermo, Vérone, Vicence, Civi-

[1] Fauriel, *Hist. de la Gaule sous les conq. germ.*, t. III, p. 483.
[2] Launoy, *De scholis*, p. 13.
[3] Docendi modum quem ab Albino didicerat. *Trithem.*, *apud Laun.*, loc. cit., p. 15.
[4] Heeren, *Geschichte der classischen Litteratur im Mittelalter*, t. I, p. 158, 159, no 1; t. II, p. 151.

dale di Friuli et Florence; Florence qu'on voit pour la première fois apparaître dans l'histoire littéraire, où elle doit jouer un rôle si brillant. Évidemment l'œuvre de Charlemagne était transportée par son petit-fils en Italie.

Il n'y a pas jusqu'à l'Angleterre qui n'ait aussi participé à cette action civilisatrice. Alfred fut dominé dans ses tentatives de régénération littéraire par la pensée d'imiter, de recommencer Charlemagne. Il fit venir de France des savants pour fonder l'enseignement en Angleterre. Un siècle plus tôt, l'Irlandais Clément, le Saxon Alcuin, étaient venus apporter l'instruction dans notre patrie; maintenant l'instruction avait passé du côté de la France, qui la rendait à l'Angleterre : rien ne marque mieux la révolution opérée par Charlemagne.

On a dit trop souvent que le règne de Charlemagne avait été un éclair entre deux nuits; il semble que tout ce qu'il avait fondé a péri avec lui. Certes il n'en fut pas ainsi, car Louis le Débonnaire et Charles le Chauve marchèrent constamment dans la voie que Charlemagne avait ouverte. Sous Louis le Débonnaire, les évêques régnèrent : le pouvoir, l'autorité, l'influence étaient là. Ce furent donc les évêques qui héritèrent de la pensée conçue par Charlemagne. Dans le concile de Paris, tenu en 829, ils demandèrent au roi Louis que, *suivant la tradition paternelle*, il fondât trois écoles publiques dans les trois villes les plus convenables de son royaume. Évidemment il ne s'agit ici ni des écoles épiscopales ni des écoles monacales; car il n'y aurait pas eu lieu à désigner trois villes en particulier pour mentionner une mesure imposée à tous les évêchés, à tous les monastères de France. Les écoles publiques dont le concile demande l'établissement ressemblent à ce que l'on a plus tard appelé des universités. Un autre fait assez curieux se

rattache aux premières origines des universités. En 834, Adalard, parent de Charlemagne, rendit gratuite une école attachée à l'abbaye de Saint-Martin de Tours. Il y avait donc, outre l'école gratuite qui faisait partie de chaque monastère, des écoles stipendiées qui tenaient aussi à ces monastères, mais plus extérieurement, pour ainsi dire. Là était en germe l'enseignement libre, indépendant de l'enseignement épiscopal et monacal.

Mais tandis que ces diverses mesures continuaient les desseins civilisateurs de Charlemagne, la barbarie résistait aux tentatives qui avaient pour but de diminuer son empire. Il ne manquait pas de partisans opiniâtres de l'ignorance, qui méprisaient les *loisirs superstitieux des lettres*[1] et qu'importunaient ceux qui avaient conservé le goût de l'étude[2].

Ces expressions sont de Loup de Ferrières : elles montrent combien la science était impopulaire auprès du plus grand nombre.

Loup de Ferrières disait encore[3] : « Maintenant l'étude des lettres est presque oubliée. Tout le monde se plaint de l'inhabileté des maîtres, de la pénurie des livres, enfin du défaut de loisir. » Loup de Ferrières écrivait au milieu des dissensions qui agitèrent le règne de Louis le Débonnaire. A la même époque, Florus, dans un remarquable morceau de poésie historique, s'écriait : Les paroisses sont vides de curés et les chaires de docteurs :

Præsulibus plebes viduæ, doctore cathedræ[4].

[1] Earum ut nunc plerisque vocantur superstitiosa otia fastidio sunt. Lup. Ferr., ep. 1.

[2] Nunc oneri sunt, qui aliquid discere affectant. *Id.*

[3] Lup. Ferr., ep. 34.

[4] Florus, *de Divisione imperii flebile carmen*, v. 34.

Les possédés répondaient aux exorcismes, que le diable avait suscité la guerre pour ramener l'ignorance. En effet, la guerre, à cette époque, n'était que trop favorable à ses progrès. Mais, sous Charles le Chauve, la condition des études s'améliora sensiblement; bien que l'État fût loin d'une parfaite tranquillité, on jouissait d'un calme plus grand que durant les années d'anarchie, de guerre civile, qui avaient précédé. Charles le Chauve, du reste si inférieur à Charlemagne, avait hérité de son amour pour les lettres. Son palais était ouvert aux hommes doctes; lui-même prenait plaisir à s'instruire et à converser avec eux. De nombreux témoignages l'attestent. L'auteur de la Vie de Herfroi, évêque d'Auxerre, dit, en parlant de Charles le Chauve : « Il philosophe bien et tient les rênes des philosophes de son empire... Son palais est une école des arts libéraux. On contemple avec admiration, dans la cour de la dignité royale, le gymnase de toutes les sciences. » Ce langage est un peu pédantesque, mais il est positif.

Les poëtes du temps célèbrent à l'envi le triomphe de la sagesse (*sophia*) qui règne dans le palais du roi. L'un d'eux ira jusqu'à lui dire qu'il est un soleil, et que la science l'a placé au premier rang[1]. S'il y a de la flatterie dans ces paroles, elles prouvent au moins de quelle nature étaient les prétentions de Charles le Chauve. Il voulait passer pour savant, pour philosophe; c'en était assez pour encourager les lettres et la philosophie. Et ce n'est pas sans dessein que je parle de philosophie : ce mot revient dans tous les éloges en prose et en vers prodigués à Charles

[1] . . . . . . Sophiæ quem splendor adornat.
Quem solem solum...
Lumine conspicuum posuit sapientia primum.

le Chauve. Il ne s'agissait donc pas seulement de théologie dans la direction littéraire que Charles aspirait à imprimer ; on a vu qu'il donnait place dans ses capitulaires à des questions philosophiques ; il admettait à sa table Scot Érigène, le plus profond penseur qui ait paru dans la philosophie entre Proclus et Abailard. Un fait plus positif que les louanges adressées à Charles le Chauve, prouve que les traditions de Charlemagne se conservaient sous le règne de son petit-fils. Dans deux conciles, tenus l'un en 855, et l'autre en 859, des dispositions furent prises pour relever l'enseignement des lettres divines et humaines[1]. Le règne de Charles le Chauve vit donc une restauration des écoles carlovingiennes.

Les bibliothèques ne manquèrent pas plus, au neuvième siècle, que les écoles. Charlemagne avait une bibliothèque dans son palais d'Aix-la-Chapelle ; il ordonna, par son testament, qu'elle fût vendue au profit des pauvres[2]. Ce qui n'empêcha pas Louis le Débonnaire de rassembler des livres qu'il prêtait à Amalarius. On possède un catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Riquier[3], écrit en 831 ; elle se composait de deux cent cinquante-six volumes, dont plusieurs contenaient différents ouvrages. Les écrits chrétiens y étaient en grande majorité ; mais on y trouvait aussi les *Églogues* de Virgile, la *Rhétorique* de Cicéron,

[1] Ut de scholis tam divinæ quam *humanæ* litteraturæ... juxta exemplum prædecessorum nostrorum aliquid inter nos tractetur... quia ex hujus studii longa intermissione pleraque ecclesiarum Dei loca et ignorantia fidei et *totius scientiæ* inopia invasit.

Constituantur undique scholæ publicæ, scilicet, ut utriusque eruditionis, et divinæ scilicet et *humanæ*, in Ecclesia Dei fructus valeat accrescere. — Launoy, *De scholis*, t. IV, p. 19.

[2] Einhardi *Vita Caroli Magni*, sub finem.

[3] D'Achéry, *Spicil.*, t. II, p. 310. — Lebœuf, *Recueil de divers écrits*, t. II, p. 16.

l'*Historia Homeri*, c'est-à-dire le récit attribué à Dictys de Crète et à Darès le Phrygien. Le moyen âge a vécu sur Aristote, sur Cicéron, sur Virgile; il n'a guère connu ni Platon, ni Démosthène, ni Homère.

Ainsi, pendant les deux premiers tiers du neuvième siècle, l'autorité civile et l'autorité ecclésiastique sont constamment animées du désir de maintenir la tradition scientifique et littéraire qui remontait à Charlemagne.

Quand j'ai commencé à parler du neuvième siècle, je l'ai présenté comme une ère de renaissance. J'y retrouve, en effet, les deux principaux caractères de la renaissance du seizième siècle : la recherche passionnée des auteurs anciens et une révolution dans la culture des arts. Les auteurs du neuvième siècle, comparés à ceux qui les ont précédés, sont, pour la plupart, de véritables érudits.

Il est un homme qui, mieux qu'aucun de ses contemporains, personnifie l'étude et l'amour de l'antiquité, qui est un véritable humaniste à la manière des humanistes du quinzième et du seizième siècle; c'est Loup de Ferrières, dont les lettres contiennent les renseignements les plus curieux pour l'histoire littéraire. L'existence seule de ces lettres est un fait qui ne s'est point présenté depuis Sidoine Apollinaire.

En général, l'état de la littérature épistolaire est fort à considérer pour qui veut étudier dans son ensemble la physionomie littéraire d'un temps.

Au cinquième siècle, quand la littérature païenne respirait encore, les rhéteurs, dispersés dans les diverses parties du monde romain, s'écrivaient des lettres qui roulaient sur les sujets de leurs études. Bientôt ce genre de correspondance a disparu, ou du moins la théologie s'y est mêlée dans une proportion toujours de plus en plus domi-

nante. Puis, ces correspondances théologiques elles-mêmes sont devenues rares, et ont fini par cesser complétement, quand toute vie commune de la pensée a cessé entre les hommes. Mais, après Charlemagne, la littérature épistolaire ressuscite comme tout le reste. C'est un signe que l'activité intellectuelle s'est réveillée, et que les esprits cultivés éprouvent de nouveau le besoin de communiquer entre eux. On recommence à s'écrire parce qu'on a de nouveau quelque chose à se dire. Les épîtres d'Eginhard, de Frothaire, sont souvent intéressantes pour l'histoire des événements et des mœurs; mais celles de Loup de Ferrières sont sans comparaison les plus importantes pour l'histoire de la littérature. Loup de Ferrières dit, dans sa première épître, adressée à Eginhard : « L'amour des lettres a été en moi depuis mon enfance. . . . . [1]. Il me semble que la science doit être cultivée pour elle-même. » Puis, il raconte comment il s'est instruit peu à peu : « J'avais commencé par feuilleter quelques volumes; mais les écrits de notre temps me déplaisaient, parce qu'ils s'éloignaient de cette gravité cicéronienne qu'ont imitée les grands hommes du christianisme. Alors tomba dans mes mains votre ouvrage, dans lequel, permettez-moi de vous le dire sans flatterie, vous avez écrit de la manière la plus brillante les brillantes actions de l'empereur Charles. J'ai embrassé avec transport ce livre, où je trouvais le choix des pensées, un sobre emploi des conjonctions, ainsi que je l'avais remarqué dans les bons auteurs, un style que n'embarrassaient point la longueur et la complication des périodes, ni des phrases d'une étendue immodérée. »

Une pareille lettre ne semble-t-elle pas d'une autre épo-

[1] Ep. 1.

que? Ces compliments littéraires adressés à Eginhard sur sa manière d'écrire, sur la coupe de ses phrases qui rappelle les bons auteurs; cette déplaisance des écrits contemporains, auxquels manque la gravité cicéronienne; tout cela n'est-il pas d'un littérateur et d'un cicéronien du seizième siècle? Loup de Ferrières n'est pas tout à fait étranger aux querelles de la théologie et aux événements publics. Il discute, pour la réfuter, la grossière hérésie d'après laquelle on prétendait que les élus ne pouvaient voir Dieu qu'avec les yeux du corps[1]. Il adresse des conseils à Charles le Chauve sur son gouvernement; mais sa grande affaire est de se procurer des livres.

Il y avait alors entre les savants un échange perpétuel de livres; plusieurs passages montrent le prix qu'on attachait à ces précieux envois. Loup de Ferrières écrit à Eginhard[2]: « J'irai vous voir pour vous rendre vos livres et apprendre de vous quels sont ceux dont je puis avoir besoin[3].... Je vous aurais envoyé Aulu-Gelle si l'abbé ne l'avait gardé de nouveau, se plaignant de ne pas l'avoir encore fait copier; mais il m'a promis de vous écrire qu'il m'avait arraché de force cet ouvrage. » Il dit à d'autres correspondants : « Le livre que vous m'aviez demandé l'a été, à mon retour, par beaucoup de personnes auxquelles il ne convenait pas de le prêter. J'ai presque résolu, de peur qu'il ne périsse, de l'envoyer quelque part. Mais quand vous viendrez, peut-être vous l'obtiendrez de moi[4].... Je vous envoie le manuscrit des annotations de saint Jérôme sur les Pères, avant de l'avoir lu. Que votre diligence veuille bien le faire lire

[1] Ep. 30, ad Gotescalcum.
[2] Ep. 4.
[3] Ep. 5.
[4] Ep. 20.

ou le faire copier, et nous le renvoie promptement..... Dès que j'aurai les *Commentaires* de César, je vous les ferai passer [1]. »

Loup de Ferrières profite du premier moment où la paix a reparu pour nouer, avec un abbé allemand nommé Altisig, des relations littéraires. Il lui demande les *Questions* de saint Jérôme sur l'Ancien et le Nouveau Testament, et celles de Bède. « Envoyez-nous aussi, dit-il, l'explication de Jérémie par saint Jérôme, sauf les six premiers livres que nous possédons. » En outre, il demande un Quintilien. La littérature profane est toujours mentionnée, dans les lettres de Loup de Ferrières, à côté de la littérature sacrée. Écrivant au pape Benoît III [2] pour lui recommander deux moines qui avaient entrepris le voyage de Rome, et voulant profiter d'une si bonne occasion d'enrichir la bibliothèque de Ferrières, il s'exprime en ces termes : « Les pères doivent thésauriser pour les enfants, comme parle le docteur des nations ; nous vous prions donc de nous envoyer par les frères susdits les commentaires du bienheureux Jérôme sur Jérémie, depuis le sixième livre jusqu'au dernier ; après les avoir fait copier, nous les renverrons à Votre Sainteté. » Il ajoute : « Nous vous demandons aussi Cicéron *de Oratore*, et les douze livres des Institutions de Quintilien, qui sont contenus dans un seul volume de médiocre grandeur. Nous avons diverses portions de ces auteurs, mais nous voudrions en posséder la totalité. Enfin, nous vous demandons aussi le commentaire de Donat sur Térence. Si votre libéralité nous accorde cette faveur, tous ces ouvrages, avec l'aide de Dieu, vous seront promptement rendus. »

C'est ainsi que Loup de Ferrières, se tournant tantôt vers

[1] Ep. 37.
[2] Ep. 103.

l'Allemagne, tantôt vers l'Italie, cherchait à compléter sa bibliothèque. Dans cette lettre au pape, après saint Jérôme viennent Cicéron, Quintilien, Térence même, ou du moins un commentaire sur Térence. Les auteurs païens sont placés à la suite et, pour ainsi dire, à l'ombre des Pères chrétiens.

Mais ces envois de livres étaient mal sûrs au milieu des désordres de l'état social. Loup de Ferrières s'excuse auprès d'Hincmar de n'avoir pu lui envoyer un ouvrage de Bède, « livre si volumineux, dit-il, qu'il ne peut être caché ni dans le sein, ni dans la besace. Et quand l'un ou l'autre serait possible, il eût été exposé à la rencontre funeste d'une troupe de méchants que la beauté du manuscrit aurait pu tenter, et ainsi il eût été perdu peut-être pour vous et pour moi[1]. »

Loup de Ferrières est un véritable philologue; il cherche dans les auteurs anciens la solution de diverses questions de grammaire et de prosodie[2], de synonymie ou de prononciation.

Dans une dissertation sur les comètes[3], qui ne ressemble point à celle de Bayle, Loup de Ferrières accumule les citations érudites et rapporte un passage entier de Trogue Pompée, auteur aujourd'hui perdu.

Dans les lettres de Loup de Ferrières, il est sans cesse question de revoir et de corriger les textes des différents auteurs. « Je te remercie beaucoup, écrit-il à un certain Adalgard, d'avoir mis un soin fraternel à corriger Macrobe, » et à un autre[4] : « Je ferai collationner avec mon exemplaire

[1] Ep. 76.
[2] Ep. 5, passim.
[3] Ep. 20.
[4] Ep. 8.

les lettres de Cicéron que tu m'as envoyées, pour tirer, s'il se peut, d'un texte sincère la vraie pensée de l'auteur. »

Une certaine libéralité d'opinion religieuse est la compagne naturelle d'un esprit cultivé par l'étude. Parmi les correspondants littéraires de Loup de Ferrières, il en était un qui plaçait Cicéron et Virgile parmi les élus[1]; ainsi Erasme, sous l'empire de son culte pour les lettres antiques, était tenté de s'écrier : Saint Socrate, priez pour nous !

En somme, Loup de Ferrières, cherchant sans cesse à se procurer des manuscrits et voulant les comparer pour tirer de cette comparaison un texte plus pur, Loup de Ferrières fait songer aux érudits du quinzième siècle s'écrivant des lettres latines remplies des mêmes préoccupations littéraires et philologiques. Ai-je donc eu tort de comparer la première renaissance à la dernière ?

[1] Ep. 20.

CHAPITRE XIII

LES ARTS AU IXe SIÈCLE

Architecture byzantine, romaine. — Églises. — Palais. — Question de l'art romain. — Peinture. — Calligraphie. — Sculpture. — Monnaies. — Musique. — Origine du contre-point.

Le développement simultané des arts se joint à l'étude de l'antiquité pour achever de donner au neuvième siècle tous les caractères d'une ère de renaissance.

Alors comme depuis, la France reçut les arts de l'Italie. Il faut aussi songer à la part de la Grèce, de la Grèce à son second âge, de la Grèce non plus attique ou dorienne, mais byzantine.

Cette part est difficile à faire. Il faudrait pouvoir démêler ce qui, dans l'art français au neuvième siècle, vient de Rome, et ce qui vient de Byzance. Or, jusqu'à cette époque, Rome et Byzance ne diffèrent pas considérablement.

C'est dans l'architecture que se peut le mieux distinguer l'origine grecque ou l'origine romaine.

Parmi les monuments élevés par Charlemagne, quelques-uns se rapportent plutôt à la première, et le plus grand nombre à la seconde. On peut prendre comme type de l'architecture byzantine dans l'Empire franc, l'église d'Aix-la-Chapelle, bâtie d'après Saint-Vital de Ravenne, avec des

matériaux apportés de cette dernière ville. Depuis le cinquième siècle, Ravenne était une petite Byzance.

Ceci n'est pas un fait entièrement isolé dans l'histoire de l'art; car l'église d'Otmarsheim, qui existe encore, a été bâtie à l'imitation de l'église d'Aix-la-Chapelle, que fit copier aussi Théodulfe, évêque d'Orléans. On tenta probablement d'autres reproductions du type byzantin de Saint-Vital, mais enfin ce genre d'église ne caractérise point l'architecture carlovingienne; il forme plutôt une exception remarquable dans cette architecture.

Elle est caractérisée plus véritablement par un retour à l'architecture antique dans plusieurs églises du Midi construites là où des restes d'architecture romaine ont pu servir de modèle aux nouveaux édifices. Je citerai l'église de Pernes, Notre-Dame des Dons, à Avignon; Saint-Restitut, près Saint-Paul-Trois-Châteaux. Le porche de Saint-Restitut présente un fronton soutenu par des colonnes dont le travail et la disposition sont évidemment imités de l'antique.

Les procédés techniques de la construction romaine reparaissent aussi après Charlemagne, par suite de cette reproduction du passé romain.

M. Mérimée l'a fait remarquer pour Saint-Martin de Poitiers. Les églises mérovingiennes sont bâties avec de petites pierres irrégulièrement taillées qui rappellent l'*opus incertum* de la décadence; et on en a un exemple près de Poitiers même, dans l'église de Savenières. Mais à Saint-Martin, que M. Mérimée rapporte à l'ère carlovingienne, on voit reparaître le *grand appareil*, c'est-à-dire des pierres d'une dimension considérable, taillées régulièrement. Çà et là sont disposées, en lits horizontaux, de larges briques, semblables aux briques romaines, dont il semble qu'on ait

retrouvé le secret au neuvième siècle. Comme le dit très-bien M. Mérimée, « cela semble un *souvenir romain*, une *tradition classique*[1]. » La même disposition, le même *appareil* se remarque dans un certain nombre d'églises bâties sur les rives du Rhin pendant le dixième et le onzième siècle. Si le grand essor littéraire de l'Empire germanique sous les Othons et les Henris remonte au fondateur de l'Empire d'Occident, de même les belles et nombreuses cathédrales élevées sur les bords du Rhin me semblent former comme une suite, et pour ainsi dire un prolongement de l'architecture carlovingienne, et, à défaut des monuments trop rares du neuvième siècle, offrir de cette architecture un tardif mais magnifique développement. De même aussi que le système des écoles carlovingiennes a été appliqué par le petit-fils de Charlemagne à plusieurs villes d'Italie, de même l'architecture carlovingienne s'est étendue après lui à ces villes. Je me bornerai à citer l'église des Saints-Apôtres, à Florence, qui a servi de modèle au grand architecte du quinzième siècle, Brunelleschi, pour construire l'admirable église de *San-Spirito*. Tel est l'enchaînement des renaissances, qui ramène encore ici à celle de Charlemagne.

La prétention qu'ont tant d'églises en France de remonter à cet empereur prouverait combien il en a fait construire véritablement. L'histoire et la légende s'unissent pour attester le grand mouvement qu'a reçu de lui l'architecture. L'histoire nous apprend les noms d'un grand nombre d'églises fondées par Charlemagne, et la légende exprime à sa manière le même fait, en disant qu'il en avait élevé mille dans les Pyrénées, et, dans la seule Aquitaine, autant en l'honneur de la Vierge qu'il y a de lettres dans l'alpha-

[1] *Notes d'un voyage dans l'ouest de la France*, p. 316.

bet. Mais il reste peu d'églises carlovingiennes; presque toutes furent ravagées ou détruites au dixième siècle, pendant les invasions des Normands, et relevées après l'an 1000, lors de la seconde renaissance.

Charlemagne ne bâtit pas seulement des églises; il fit construire un certain nombre de palais. Celui d'Aix-la-Chapelle était accompagné de thermes; Charlemagne lui donna le nom de *Latran*. Dans ce nom et dans l'usage des thermes, on reconnaît le désir d'imiter les constructions et les mœurs romaines. D'autres palais s'élevèrent à Hildesheim, Spire, Mayence, Nimègue. Celui de Lorch, près Francfort, existe encore aujourd'hui.

Bientôt, l'architecture fut tellement cultivée en France que la France put rendre à l'Italie ce qu'elle en avait reçu; et le pape Adrien pria Charlemagne de lui envoyer un *maître* pour réparer la charpente de Saint-Pierre[1].

Les arts, et parmi eux l'architecture, étaient, à cette époque, purement ecclésiastiques, comme le prouvent des faits nombreux et quelques légendes. Un certain Ermanrick, parlant d'un moine de l'abbaye de Saint-Gall, dit que ce moine avait toujours la doloire à la main, excepté quand il était à l'autel[2].

Ermanrick raconte encore que tous les frères de ce même couvent ayant travaillé durant une journée entière à scier une colonne, et n'ayant pu y parvenir, un d'entre eux, resté seul, pria saint Gall de venir à son aide et de scier la colonne, et sa prière fut exaucée. Ainsi, l'art est consacré tour à tour par les mains de ceux qui offrent le saint sacrifice et par les mains des saints eux-mêmes.

[1] D'Agincourt, p. 40, éd. in-fol.
[2] In cujus manu semper versatur dolabrum, excepto quando stat ad altaris ministerium.

Non-seulement on faisait beaucoup d'architecture au neuvième siècle, mais on se livrait à des recherches d'érudition sur l'architecture des anciens. Un fils d'Eginhard, nommé Vussin, avait adressé à son père plusieurs questions sur le sens de différents termes employés par Vitruve. Eginhard répond à Vussin qu'il trouvera une explication de ces difficultés dans la *chapelle* que l'empereur a fabriquée avec des colonnes d'ivoire, à l'imitation des monuments antiques : c'est l'église d'Aix ; et, pour plus de clarté, Eginhard renvoie à un passage de Virgile[1] ; tant la science de l'antiquité préoccupait alors les esprits et se mêlait à tout. La correspondance de Vussin et d'Eginhard était véritablement une correspondance archéologique.

En résumé, Charlemagne a donné une grande impulsion à l'architecture, car il a fondé beaucoup d'églises et a fait construire dans ses diverses résidences un assez grand nombre de palais[2]. Les églises carlovingiennes, si l'on excepte celle d'Aix-la-Chapelle, calquée sur le plan de Saint-Vital, et les autres reproductions de ce type tout byzantin, sont, en général, bâties d'après le modèle des basiliques romaines, comme l'avaient été les églises mérovingiennes. Seulement, elles remontent parfois à une imitation moins altérée de l'art antique, là où leurs auteurs ont eu des temples païens devant les yeux. L'église carlovingienne, comparée aux monuments de l'époque immédiatement antérieure à Charlemagne, en diffère moins par la forme de l'édifice que par l'*appareil* de construction. L'*appareil* carlovingien est beaucoup plus semblable à l'*appareil* romain. Dans

[1] *Recueil des hist. franç.*, t. VI, p. 376.
[2] Les poésies d'Alcuin attestent le grand nombre d'églises construites ou réparées de son temps. Voy. Alc. *Op.*, p. 209 et suiv.

l'architecture comme dans les autres arts, comme dans les lettres, comme en toutes choses, le règne de Charlemagne a donc donné le signal d'un retour plus ou moins heureux vers l'antiquité.

Ce que j'ai dit sur la difficulté qu'il y avait à distinguer les influences romaines des influences byzantines est encore plus vrai pour la peinture et la sculpture que pour l'art de bâtir; non pas qu'il n'y ait eu un art romain et un art byzantin. Lorsque d'Agincourt a affirmé qu'à toutes les époques l'art romain avait été disciple de l'art grec, selon moi, d'Agincourt s'est beaucoup aventuré. D'autre part, une école, inspirée par des préoccupations religieuses, a voulu tirer parti d'une distinction réelle pour donner plus d'importance à l'art romain considéré comme l'expression de la catholicité, par opposition à l'art schismatique. Mais quand on étudie les monuments les plus anciens de la sculpture et de la peinture romaines, les mosaïques placées au-dessus des arceaux de Sainte-Marie-Majeure et qui datent du quatrième siècle, les nombreux bas-reliefs retirés des catacombes et qui tapissent les murs de la bibliothèque du Vatican, on trouve une peinture et une sculpture évidemment romaines et qui n'ont rien de cette roideur, de cette maigreur, de cette mysticité, attributs des compositions byzantines; les personnages sont courts et trapus, plutôt que minces et allongés. Sauf quelques exceptions, les bas-reliefs dont je parle offrent un calque servile de la sculpture païenne des bas temps. Le Christ, saint Jean, saint Pierre, sont représentés par un consul, un empereur, transportés d'un bas-relief antique à un bas-relief chrétien, sans que le moindre changement se fasse remarquer dans l'expression ou la disposition des figures. Cet art romain prétendu catholique n'est donc en général qu'une repro-

duction sans physionomie propre de la sculpture et de la peinture païennes dégénérées. Il n'en est pas ainsi de l'art byzantin, de ces grandes figures qu'on voit à Venise dans l'église de Saint-Marc, et qui se dressent dans l'abside des vieilles basiliques romaines. Ces figures sont longues, anguleuses, et, par leur caractère ascétique et mystique, se distinguent profondément des figures païennes. L'art romain et l'art byzantin sont donc très-différents. Mais cette différence ne se produit qu'à une époque un peu postérieure au temps où nous sommes parvenus[1]. C'est après le règne des iconoclastes, quand l'iconoclasie a été vaincue et qu'une famille d'empereurs éclairés est montée sur le trône de Constantinople; c'est alors que l'art chrétien, en Orient, prend la physionomie qui lui est particulière; jusque-là il n'existait pas d'*art byzantin*. Il n'y a donc pas lieu à faire la part de l'art romain et de l'art grec au neuvième siècle, puisque les deux écoles ne différaient pas encore. Il n'en est pas moins certain que, par suite de la persécution iconoclaste, un grand nombre de peintres et de sculpteurs byzantins ont dû fuir leur patrie où ils étaient regardés comme des idolâtres, et quelques-uns, peut-être, ont pu venir en France, attirés par la protection que Charlemagne accordait aux arts.

Ce point examiné, il me reste à dire que le neuvième siècle vit naître la peinture des manuscrits. Les miniatures commencent réellement alors; dans les manuscrits mérovingiens, on trouve à peine çà et là quelques figures d'évangélistes, un petit nombre de sujets grossièrement représen-

[1] On le voit en comparant deux manuscrits du Vatican. L'un, où est peinte l'histoire de Josué, et qui est du huitième ou neuvième siècle, n'a rien de la maigreur et de la mysticité byzantines, bien remarquables au contraire dans l'*Échelle* de saint Climaque, manuscrit du dixième ou onzième siècle.

tés; mais avec et surtout après Charlemagne, les miniatures se multiplient et se perfectionnent. Tous les sujets de la Bible paraissent tour à tour dans des vignettes qui sont de véritables compositions, des tableaux dans un petit espace. Il suffit de rappeler la Bible de Charles le Chauve et de renvoyer à la magnifique publication de M. de Bastard. Or, cette apparition des miniatures au neuvième siècle est un fait important dans l'histoire de l'art. Il est reconnu, en effet, que la peinture moderne est sortie de la peinture des manuscrits. Les miniatures forment, à travers tout le moyen âge, une série non interrompue, dans laquelle on surprend les types des figures et des compositions qu'ont idéalisées les artistes du seizième siècle. Cette série, qui aboutit à Léon X, commence à Charlemagne.

Les miniatures n'étaient pas l'unique branche de la peinture qui fût cultivée au neuvième siècle. Nous savons que les murs des églises, des palais[1] et des monastères bâtis sous Charlemagne étaient peints. Plusieurs capitulaires ordonnent d'orner et de peindre les églises[2]. On représentait dès lors certains sujets, depuis sans cesse répétés[3], comme la *Fuite en Égypte*, et on ne peignait pas seulement les murs des basiliques[4], mais les plats et les vases à boire, les vêtements de soie, souvent même les couvertures et les housses des chevaux.

Un passage très-curieux des livres Carolins[5] semble prouver qu'au temps de Charlemagne la peinture repro-

[1] D'Agincourt, *Tableau hist.*, p. 54.
[2] Emeric David, *Magasin encyclopédique* de Millin, t. III, p. 298; t. IV, p. 36, 53 et suiv. Ansegise fit peindre l'abbaye de Fontenelle par Madalulfe, fameux peintre de Cambrai. Fleury, *Hist. eccl.*, l. XLVIII, c. III.
[3] Livres Carolins, l. IV, c. XXI.
[4] *Ibid.*, p. 602.
[5] *Ibid.*, l. III, c. XXIII, p. 418.

duisait fréquemment les récits de la mythologie antique. Charlemagne énumère un grand nombre de sujets mythologiques, et en parle comme fournissant habituellement aux peintres les sujets de leurs compositions. Ce n'est pas en France qu'il avait pu voir toutes ces peintures : c'était probablement en Italie, où ce passage même prouve à quel point la tradition de l'art antique s'était conservée, et d'où il dut passer en France et s'y répandre sous Charlemagne.

La peinture de portrait paraît avoir été connue au neuvième siècle, si du moins un portrait de Charlemagne, conservé dans les armoires du Vatican, est contemporain du personnage qu'il représente. Je serais porté à le croire; le type germanique y est fortement caractérisé. Plus tard, on eût donné à Charlemagne la figure, sans individualité, d'un empereur romain. En prenant à Ravenne le plan et les matériaux de l'église d'Aix-la-Chapelle, Charlemagne avait dû y prendre aussi le goût des mosaïques, du reste antérieurement connues en Gaule. Une mosaïque d'Aix-la-Chapelle a été publiée par d'Agincourt[1].

Emeric David attribue au neuvième siècle l'art de peindre sur verre. Il cite un passage de l'historien de Saint-Bénigne à Dijon, qui a écrit vers 1052 et parle de vitraux déjà anciens, ornés de peintures élégantes; ce qui porte à les faire remonter au règne de Charles le Chauve. D'autre part, Émeric David pense avoir de bonnes raisons pour établir que l'art de peindre sur verre n'existait pas sous Charlemagne[2].

La calligraphie faisait presque partie de la peinture. La même révolution s'accomplit en même temps dans l'art de

[1] D'Aginc., *Peinture*, planche XVII, fig. 12.
[2] Émeric David, *Magasin encyclopédique*. t. IV, p. 50.

tracer les caractères et dans celui de peindre les figures. Les manuscrits de l'époque mérovingienne sont écrits dans un caractère peu régulier, et qui n'est autre que le caractère cursif des Romains. Ce qu'il y avait de mieux alors, était l'écriture anglo-saxonne, à cause de la supériorité intellectuelle de l'Angleterre sur le reste de l'Occident. Sous Charlemagne, qui fit donner des leçons d'écriture dans toutes ses écoles[1], qui mettait tant de prix à la transcription des manuscrits, qui avait ordonné qu'un écrivain fût attaché à chaque abbaye, l'écriture changea entièrement. On reprit les belles majuscules et les belles minuscules romaines. L'onciale n'avait jamais tout à fait péri, mais la différence des manuscrits postérieurs et des manuscrits antérieurs à Charlemagne n'en est pas moins frappante. Un caractère régulier, correct, majestueux, remplace un griffonnage barbare; et ce caractère nouveau, c'est le caractère antique, dont l'usage est repris. Ici encore, la rénovation carlovingienne est un retour à l'antiquité.

Les produits de la sculpture, pendant le moyen âge, n'ont pas une aussi grande importance historique, car la sculpture moderne n'en provient pas directement comme la peinture du seizième siècle est sortie de la peinture des manuscrits. La sculpture est un art si naturellement païen, que les artistes pisans furent obligés de l'aller puiser aux sources païennes. Leurs premières statues furent sculptées d'après des bas-reliefs qui décoraient des sarcophages antiques. Dans le *Campo-Santo* de Pise, on a judicieusement rapproché l'imitation et le modèle.

[1] Lebœuf, dans le passage du 72e capitulaire d'Aix-la-Chapelle, entend par écriture le mot *notas*. — *Psalmos, notas, computum, grammaticam, per singula monasteria et episcopia discant.* — *État des sciences sous Charlemagne, Mercure de France*, juin 1734, p. 1298.

Cependant la sculpture n'a point fait défaut au moyen âge ; certaines statues de la cathédrale de Chartres, dont les têtes sont empreintes d'un admirable caractère, suffiraient à le prouver ; mais on ne possède guère de monuments de la sculpture carlovingienne. Plusieurs de ceux qu'on a indiqués comme lui appartenant pourraient bien être ou plus anciens ou plus modernes. Les deux bas-reliefs cités par d'Agincourt[1], l'un à Saint-Remi de Reims sur la tombe de Carloman, l'autre à Aix-la-Chapelle sur l'urne de Charlemagne, et qui représentaient des sujets profanes, semblent, comme cet auteur le reconnaît, avoir été des sarcophages païens employés à recueillir des cendres chrétiennes. L'Italie, et Rome en particulier, offre mille exemples de ce fait, entre autres, un beau sarcophage à Saint-Laurent-hors-des-Murs, et un autre dans l'église d'Aracœli.

D'autre part, le magnifique tombeau d'Oger, qu'on admirait encore au temps de Mabillon dans l'église de Saint-Pharon à Meaux, et qui est rapporté par le savant bénédictin et par Émeric David à l'an 806[2], doit être d'une date moins ancienne. Ce n'est pas durant le règne de Charlemagne qu'on eût élevé ce monument somptueux à celui qui avait fui chez les Lombards avec les enfants de Carloman. D'ailleurs la légende qui associait Oger à Roland était déjà formée, car Roland, et Aude, sa fiancée selon les romans de chevalerie, figurent parmi les personnages dont les statues ornent le tombeau d'Oger. Tout cela convient mieux au dixième siècle qu'au commencement du neuvième.

[1] D'Aginc., *Tableau hist.*, p. 54, fol.

[2] Mab., *Ann. ord. sanct. Ben.*, t. II, p. 376. — Émeric David, *Essai historique sur la sculpture française*, p. 41.

Il reste encore un certain nombre d'ouvrages de sculpture qui peuvent être rapportés à l'ère carlovingienne. Outre ceux que cite Émeric David[1], M. Mérimée pense que les débris du zodiaque de Saint-Sernin, à Toulouse, pourraient appartenir à la même époque.

On connaissait l'art de travailler les métaux[2]. Les ornements en relief des vases sacrés, des reliquaires et des devants d'autel étaient ouvragés avec un grand soin. Un moine de Saint-Gall travailla vingt ans aux ornements d'un autel. Enfin, les *ivoires* offrent comme un pendant des miniatures. Le plus remarquable de ceux qui furent alors exécutés dans l'Église franque est le sacramentaire de Metz, que M. Lenormant a publié.

La numismatique tient à la sculpture et à l'orfévrerie, comme la calligraphie à la peinture. Quand on passe des informes monnaies mérovingiennes au sceau de Charlemagne, et surtout au magnifique sou d'or frappé à l'effigie de Louis le Débonnaire que possède la Bibliothèque royale, on est frappé d'une différence égale à celle qui sépare les manuscrits du septième siècle de ceux du neuvième. Les sceaux des empereurs carlovingiens sont souvent formés par une pierre antique, quelquefois une pierre travaillée par des artistes du temps. Loup de Ferrières[3] parle d'un ouvrier habile à polir les pierres précieuses. Le goût qui faisait recueillir des antiques est bien remarquable. C'est ainsi qu'un beau camée décore la magnifique Bible du temps de Charlemagne, célèbre sous le nom de manuscrit

[1] Émeric David, *Essai historique sur la sculpture française*.

[2] Cæterum vestram opinatissimam flagito liberalitatem ut duos nostros famulos a vestris fabris, quos peritissimos vos habere longe lateque fama vulgavit, auri et argenti operibus erudiri jubeatis. Lup. Ferr., ep. 22, *ad Ludovicum, virum clarissimum*.

[3] Ep. 16.

d'or (*codex aureus*), et conservée à Trèves; c'est ainsi que Louis le Débonnaire avait dans son palais des statues romaines, entre autres celle de l'usurpateur gallo-romain Tetricus. Tandis que Théodulfe faisait sa tournée en qualité de *missus dominicus*, on offrit à ses serviteurs, pour les corrompre, des vases antiques sur lesquels étaient ciselées des aventures mythologiques.

La musique reçut, comme les autres arts, au neuvième siècle, un développement nouveau. La réforme du chant ecclésiastique fut l'œuvre de Charlemagne, qui se servit de chantres italiens pour l'accomplir.

Cette réforme consista surtout à se rapprocher de la méthode romaine, qui était elle-même un reste des habitudes de l'ancien chant gréco-romain. De Rome aussi vint ce qu'on appela l'*organisation*[1], *organum*, *ars organisandi*, c'est-à-dire le contre-point, ou du moins cette partie du contre-point qui consiste à faire entendre simultanément ou successivement des sons différents et harmoniques. Les passages que l'abbé Lebœuf a rassemblés ne peuvent laisser aucun doute à cet égard. Ce que nous appelons *organum*, dit saint Odon, se fait entendre lorsque des voix séparées l'une de l'autre sont *d'accord*, *quoique dissonantes*[2]. »

Voici comment s'exprime Guy, abbé de Cîteaux : « Si le chant monte de deux tons (*duas voces*), l'*organum* commence dans le second ton (la tierce); s'il descend de trois tons, il sera dans la quinte (*in quinta*); s'il descend de sept tons, il sera à l'unisson (*erit cum cantu*). »

Ces deux citations sont tirées, la première d'un auteur

[1] L'abbé Lebœuf, *Traité historique sur le chant ecclés.*, p. 76.

[2] Cum disjunctæ ab invicem voces, et concordanter dissonant et dissonanter concordant. Lebœuf, *Traité sur le chant ecclésiastique*, p. 74.

du dixième siècle, et la seconde d'un auteur du douzième. Il n'est pas probable que l'acception du mot *organum* eût changé depuis le neuvième siècle. D'ailleurs, j'ai trouvé dans l'ouvrage de Scot Érigène sur la *Division de la nature*, un passage encore plus explicite[1]. Je n'essaye pas de le traduire; ceux qui se sont occupés de l'histoire de la musique au moyen âge préféreront avoir sous les yeux les expressions latines, et, pour les autres, ma traduction ne serait pas plus claire que le texte lui-même. Le nom d'*organum*, et un passage cité par l'abbé Lebœuf semble le prouver, venait probablement de ce qu'on employait une espèce d'orgue pour trouver les notes harmoniques. Les orgues avaient été introduites en France sous Pépin. Les premières furent apportées de Constantinople; mais il paraît, comme je l'ai dit plus haut, que l'art d'*organiser*, c'est-à-dire le principe de l'harmonie, vint d'Italie sous Charlemagne. C'est donc de l'Italie que la France reçut alors, comme depuis, les perfectionnements de la musique.

J'ai achevé d'énumérer toutes les parties du développement intellectuel, littéraire et artistique de la France au neuvième siècle, et maintenant, en regardant en arrière, je suis vraiment étonné de tout ce que ce siècle nous a présenté. Parcourir l'histoire littéraire sans l'étudier d'une manière un peu approfondie, c'est regarder la carte d'un pays où l'on n'a pas voyagé : tous les lieux, placés les uns à côté des autres, paraissent se ressembler; à peine si

[1] Ut enim organicum melos ex diversis qualitatibus et quantitatibus conficitur, dum viritim separatimque sentiuntur longe a se discrepantibus intentionis et remissionis proportionibus segregatæ, dum vero sibi invicem coaptantur secundum certas rationabilesque artis musicæ regulas per singulos tropos naturalem quamdam dulcedinem reddentibus. *De div. nat.*, p. 104.

quelques signes, peu distincts, avertissent que çà et là s'élèvent des montagnes. Du reste, les yeux ne rencontrent qu'une surface uniforme. Mais si l'on voyage, on trouve des hauteurs, des vallées, des plaines, des rochers, des contrées cultivées, des régions incultes, et on acquiert le sentiment topographique des divers sites de la contrée qu'on parcourt. Ainsi, quand on pénètre au sein d'un temps qu'on avait considéré de loin, on trouve des différences prodigieuses : là où on ne voyait qu'une monotone uniformité, on découvre des montagnes et des plaines, des contrées cultivées et des contrées arides. Voilà ce qu'enseignent les voyages à travers les temps peu connus. Septième, huitième, neuvième et dixième siècles; ces mots sonnent à peu près de même à l'oreille; il y a cependant, entre la première partie du huitième siècle et le neuvième, la plus grande différence qui puisse exister entre deux siècles : il y a la distance de rien à tout; rien d'un côté, presque sans restriction, et tout de l'autre, oui, tout, du moins en germe.

Le neuvième siècle est l'aurore de la civilisation moderne; maintenant, après cette aurore, il y aura une heure, c'est-à-dire un siècle de ténèbres. Ces ténèbres ne seront pas complètes. Le dixième siècle est comme une de ces matinées brumeuses d'automne qui suivent un éclatant lever du soleil : la nature est attristée par un brouillard que le vent chassera vers midi; mais, à travers ce brouillard, on suit la marche du soleil; il a perdu ses rayons, et cependant on sait où il est, et, en montrant un point du firmament, on peut dire : c'est là ! De même, en traversant la nuit du dixième siècle, nous apercevrons toujours, sinon le soleil lui-même, du moins sa place dans le ciel derrière les nuages qui pourront le voiler, mais qui ne

l'éteindront pas. Il finira par se dégager de ces nuages, et au onzième siècle il reparaîtra, pour ne plus s'obscurcir, dans le ciel épuré et toujours plus radieux de la civilisation moderne.

CHAPITRE XIV

ÉTUDES ET THÉOLOGIE AU Xe SIÈCLE

Commencement du dixième siècle. — Épaisses ténèbres. — Désordres de l'Église. — Réformes. — Continuation et perpétuité des études. — Filiation des hommes instruits. — Succession non interrompue des écoles. — Bibliothèques. — Connaissance de l'antiquité. — Tendances contraires. — Scrupule. — Imitation. — Littérature théologique. — Question de l'Eucharistie. — Traité de Gerb.rt. — Fin du monde. — Commentaires sur la Bible. — Sermons. — Traités de morale. — Saints. — Légendes. — Visions. — Récit d'une translation de reliques.

Les siècles ne se comptent pas dans l'histoire de l'esprit humain comme dans les supputations de la chronologie. Dans l'une et dans l'autre ils ne commencent pas et ne finissent pas exactement avec la même année. Une telle coïncidence serait trop commode pour ceux qui font des divisions dans l'histoire. Ainsi, le neuvième siècle n'a pas commencé tout juste en l'an 801, mais avec le règne de Charlemagne. De même, le dixième commence réellement le jour où finit l'empire carlovingien.

Les cent années qui s'écoulent entre la déposition de Charles le Gros et l'avénement de Hugues Capet composent une période ayant son caractère, ses destinées particulières, et que nous appellerons le dixième siècle.

Cette période est remplie par l'agonie de l'empire carlovingien et l'avénement des Capets, qui mettent à arriver

au trône à peu près autant de temps qu'en avaient mis les Pépins, c'est-à-dire environ cent ans.

La société féodale sort des ruines de l'empire, et on voit naître la nationalité française ; elle se personnifie et se couronne elle-même dans la famille des Capétiens, que, suivant la très-juste remarque de M. Augustin Thierry, elle oppose à la famille germanique des Carlovingiens. En effet, les derniers descendants de Charlemagne sont perpétuellement en rapport et en sympathie avec les Germains d'outre-Rhin, avec l'empire d'Allemagne. Ainsi, Louis d'Outre-Mer est défendu contre les grands vassaux par les secours d'Othon Ier. Après avoir passé une partie de sa jeunesse à l'étranger, quand Louis revint dans sa patrie, il ne savait pas d'autre langue que le tudesque; et, au concile d'Ingelheim, on fut obligé de traduire dans cet idiome les discours prononcés en latin, pour qu'ils fussent compris de ce roi, plus franc que français [1].

Ce temps est un temps de grandes calamités. La France est envahie et entamée de toutes parts : au midi par les Sarrasins, à l'ouest et au nord par les Normands, à l'est par les Hongrois. Il faut faire face à tant d'ennemis au milieu des déchirements intérieurs. Il faut combattre sans cesse, et combattre, comme les héros des *Nibelungen*, les pieds dans le sang. Mais dans ces guerres incessantes se trempe le courage du peuple; les seigneurs bâtissent des châteaux contre les Normands, comme ils en bâtissaient au cinquième siècle contre les Barbares; et ces châteaux seront les manoirs de la féodalité du moyen âge. De leur côté, les bourgeois des villes s'arment pour se défendre : ces bourgeois de Paris, « endurcis par les travaux conti-

[1] Labbe, *Concil.*, t. IX, p. 631.

nuels des gardes et des veilles, et aguerris par des combats journaliers[1], » qui forcèrent, en 890, les Normands à s'éloigner, sont les ancêtres légitimes des hommes qui, par leur courage, par leurs combats, fonderont les communes au onzième et au douzième siècle.

A travers les désordres et les misères du dixième, l'œuvre civilisatrice et littéraire de Charlemagne se poursuit; elle ne périt pas avec son empire.

D'abord, pour rendre une complète justice à l'influence qu'a exercée Charlemagne sur les lettres et sur la civilisation, on ne doit pas se borner à la France, où nous allons voir cette influence pâlir un moment, sans s'éclipser tout à fait. Il faut regarder l'Europe, il faut se souvenir qu'en 820 Lothaire a étendu à l'Italie le système des écoles carlovingiennes; il faut penser à l'Angleterre, où Alfred, imitateur et disciple de Charlemagne, a comme lui cultivé et ranimé les lettres; il faut enfin penser à l'Allemagne qui hérite de l'empire, et continuera sous les Othons, avec plus d'éclat que notre France, les traditions de Charlemagne.

En ce qui concerne la France, le dixième siècle mérite, jusqu'à un certain point, j'en conviens, les épithètes outrageantes qu'on lui a souvent prodiguées, les noms de siècle de fer, siècle de plomb, siècle obscur. Mais cependant, pour être inférieur au neuvième et au onzième siècle, le dixième n'était pas entièrement dénué d'activité intellectuelle et littéraire.

Ce qui va suivre le prouvera.

Le moment où les ténèbres sont les plus épaisses tombe vers la fin du neuvième siècle et le commencement du

[1] Voyez le passage de Réginon cité par M. de Sismondi, *Hist. des Français*, t. III, p. 298.

dixième. A partir de ce moment, on a touché le fond de l'abîme et, en quelque sorte, le point inférieur de la courbe que décrit l'esprit humain à travers les temps modernes. Dès lors on remonte toujours. Les actes du concile de Troslé, tenu en 909[1], sont une vive peinture des désordres et de l'ignorance de l'Église. Les biens ecclésiastiques sont pillés par les hommes de guerre ; des abbés laïques s'établissent dans les monastères avec leurs femmes, leurs enfants, leurs soldats et leurs chiens : il n'est pas étonnant que de tels abbés fussent hors d'état de réciter le *Pater*, et dissent, quand on leur présentait la règle : *Nescio litteras*, je ne sais pas lire.

Presque personne aussi ne sait écrire. Les notaires sont rares ; on ne fait guère que des actes verbaux : l'ignorance est universelle.

Pour comprendre une époque, il ne suffit pas de la considérer en elle-même, il faut aussi la rapporter à ce qui l'a précédée. Le règne de Charlemagne explique le développement littéraire du neuvième siècle, et les troubles du neuvième siècle expliquent la décadence intellectuelle du dixième.

Outre les abus ordinaires qui ne disparaissent jamais complétement de l'Église, on en vit alors de monstrueux. Des clercs se marièrent publiquement ; quelques-uns épousèrent leurs propres sœurs ; il y eut un archevêque de Reims âgé de cinq ans, que son père, le comte de Vermandois, plaça sur le siége épiscopal illustré par Hincmar ; et cet archevêque de cinq ans fut confirmé par le pape ! Mais aussi, quels papes que ceux du dixième siècle ! Depuis Jean VIII, dans les dernières années du neuvième, jusqu'à

[1] Fleury, *Hist. eccl.*, l. LIV, c. 44.

Léon IX, dans le onzième, le siége de Rome est rempli par une série de cinquante papes et antipapes, l'opprobre de l'Église. Baronius, l'historien de la papauté, a dit : « Jésus-Christ dormait du plus profond sommeil dans sa barque, au milieu de cette tempête : alors des courtisanes disposent de la chaire de saint Pierre. »

Les scandales de la papauté au dixième siècle ont donné naissance au conte de la papesse Jeanne. Sans doute jamais rien de semblable n'a existé ; mais quand on a vu une Théodora, une Marozia placer leurs amants au trône pontifical, on a pu dire qu'une femme avait été pape, puisque la papauté était femme. Tel est, je crois, le motif et le sens de ce mythe ridicule de la papesse Jeanne.

Revenons à la France. Les conciles y sont rares, et cette rareté est un signe désastreux : il y a peu de vie dans l'Église quand elle est si paresseuse à s'assembler pour délibérer ; et encore ces conciles ne s'occupent pas des grandes questions religieuses ; ils s'occupent uniquement à réformer la corruption générale du clergé, ou bien ils prennent une part plus ou moins grande aux troubles du pays, et interviennent dans des querelles, très-peu religieuses et très-politiques, élevées entre divers prétendants à un même siége épiscopal. J'y reviendrai en parlant de la littérature politique.

L'excès du mal en amena le remède. Les réformes commencèrent dans l'Église gallo-franque au temps de Charlemagne.

Après la décadence du septième et du huitième siècle arrivèrent des hommes animés d'un esprit véritablement chrétien et apostolique, et qui voulurent ramener l'Église à sa pureté primitive. Deux furent particulièrement célèbres : l'un, saint Benoît d'Aniane, s'occupa surtout de la

Gaule méridionale ; l'autre, Chrodegang, fut plutôt le réformateur de la Gaule septentrionale, ou germanique. Chrodegang avait conçu la pensée, qui fut érigée en loi au concile d'Aix-la-Chapelle, en 816, mais que la suite des temps montra inexécutable, de forcer les clercs séculiers à vivre en commun et sous une règle, comme les moines. De là le nom de *canonicus*, chanoine, dont il n'est resté de traces que dans une corporation fort différente de la première. Le changement d'acception des mots fait voir quel a été le changement des institutions, et *vivre en chanoine* a, dans notre langue, un sens fort éloigné du sens primitif *vivre canoniquement*, c'est-à-dire selon la règle.

Vers le commencement du dixième siècle, les réformes sont reprises au sein d'une autre barbarie, d'une autre décadence de l'Église, par des hommes qui conservent quelque tradition de la discipline carlovingienne.

Le plus célèbre d'entre eux est Odon, qui réforma la célèbre abbaye de Clugny, et, d'après elle, un assez grand nombre de monastères.

A toutes les époques du moyen âge, il se trouvera des hommes animés d'un véritable zèle pour le bien de l'Église, et qui chercheront à opérer dans son sein de pareilles réformes. Ils lui rendront par là le plus utile service ; car s'il y avait eu encore plus de réformateurs et de réformes, peut-être il n'y aurait pas eu de réformation.

Quant aux études proprement dites, il est important d'établir, par la succession des maîtres et des écoles, qu'il n'y a pas eu solution absolue de continuité dans la série des travaux intellectuels, depuis le neuvième siècle jusqu'au onzième ; car de la démonstration de ce fait dépend la preuve de l'immense action de Charlemagne sur les âges qui ont suivi.

Il est bien évident que les hommes qui influent le plus énergiquement sur l'éducation littéraire du dixième siècle remontent, par leurs antécédents, aux hommes du neuvième, lesquels remontent eux-mêmes aux hommes du temps de Charlemagne.

Remy d'Auxerre, qui, à la fin du neuvième siècle et au commencement du dixième, jeta un grand éclat sur les écoles de Reims et de Paris, était élève d'Heiric, qui avait étudié sous Lupus et Haimon, tous deux disciples de Raban, disciple d'Alcuin. Hucbald, mort en 930, avait eu pour maître ce même Haimon; sa généalogie scientifique le rattachait donc à Alcuin, c'est-à-dire à Charlemagne.

Ces hommes et quelques autres servent donc de lien entre l'époque de Charlemagne et le dixième siècle.

Outre la succession des savants, il y a la filiation des écoles.

Les principales écoles du dixième siècle continuent les écoles carlovingiennes. Celle de Fleury-sur-Loire est déjà mentionnée par Théodulfe[1].

L'école de Reims fut une des plus brillantes au dixième siècle, car le siége épiscopal dont elle dépendait, illustré après Hincmar par des hommes tels que Gerbert, tenait le premier rang dans l'Église de France. Odon, l'une des rares lumières de ce temps, avait étudié à Reims; il y avait étudié la philosophie, c'est-à-dire les sciences du quadrivium : la musique, la poétique, l'arithmétique et même un peu d'astronomie. Cette école remontait à Charlemagne, car Flodoard nous apprend que les études y avaient été restaurées en 882. Or, pour qu'elles pussent être res-

[1] Launoy, *de Scholis*, p. 30.

taurées à cette époque, après une décadence, il fallait qu'elles eussent été fondées au commencement du siècle. Les auteurs de cette régénération étaient Remy et Hucbald, que nous avons vus tenir, par la succession de la doctrine au grand Alcuin. D'autre part, c'est à Reims qu'Odon, le plus savant homme du dixième siècle, avait étudié. On voit la série et la transmission non interrompue des connaissances. Enfin, dans le siècle suivant, deux maîtres de l'école de Reims prétendaient, dit Abailard, rivaliser avec Anselme et Guillaume de Champeaux[1]. Cette école unit donc, à travers le dixième siècle, la renaissance du neuvième à celle du onzième.

L'école de Lyon n'était pas moins florissante.

Voici un passage de la Vie de saint Mayeul, par Odilon, son disciple : « La jeunesse arrivant, il ne différa pas davantage de s'appliquer à ce qu'il y avait de plus subtil dans les études divines et de plus profond dans les études humaines, et, en conséquence, exercé dans l'une et l'autre doctrine, il ne craignit pas de s'approcher *de l'autel de Lyon*[2], et dans cette ville, nourrice et mère de la philosophie, et qui, d'après la coutume antique et le droit ecclésiastique, conserve avec raison la suprématie sur toute la Gaule, il voulut avoir pour précepteur un homme savant et consommé dans les arts libéraux. »

Nous possédons une lettre de l'évêque Leidrade, qui décrit à Charlemagne les commencements de l'école de Lyon[3]. dans laquelle, cent cinquante ans plus tard, on en-

[1] Launoy, *de Scholis*, p. 30.

[2] « Non timuit accedere Lugdunensem ad aram. » Allusion classique au vers de Juvénal :

Aut Lugdunensem rhetor dicturus ad aram.
Boll., *Mai.*, t. II, p. 686.

[3] Agobardi *op.*, t. II, p. 127.

seignait, comme on va le voir, les lettres *divines et humaines*, la théologie et *les arts libéraux*.

D'après un témoignage contemporain, il paraît que le Midi, et surtout l'Aquitaine, étaient alors inférieurs au pays qu'on appelait déjà la France. Adhémar de Chabanais cite ces paroles d'un certain prieur nommé Benoît. « En Aquitaine, il n'y a aucune science, tout le monde y est rustique; et si quelqu'un apprend un peu de grammaire, aussitôt il se croit un Virgile. En France (*in Francia*), il y a de la science, mais peu. » Ce renseignement est précieux ; car il montre comparativement ce qui reste de savoir au dixième siècle dans la France septentrionale et la France méridionale. Le déplacement que Charlemagne avait opéré en transportant au Nord la culture latine, se faisait sentir plus d'un siècle après lui.

Au dixième siècle, il y avait encore des bibliothèques ; toute science n'était donc pas anéantie. Si une invasion de Barbares venait fondre aujourd'hui sur nous, il suffirait que la bibliothèque d'un particulier fût sauvée pour sauver la civilisation. Tout n'était donc pas perdu dans un siècle ou Abbon possédait cent volumes, où Gerbert avait réuni dans sa bibliothèque Cicéron, César, Pline, Suétone, Stace, Démosthène, Manilius, Claudien et Boëce.

L'antiquité, qui ne fut jamais entièrement oubliée, n'était donc pas absente du dixième siècle. Les écrivains d'alors citent les noms des principaux auteurs classiques, et quelques noms inconnus. Flodoard cite Tite Live, Salluste, Virgile, César, Eutrope, Œticus et le poëte Æmilius.

Gunzon écrit à un moine de Richenau, pour se disculper d'une faute de quantité qu'on lui avait reprochée, une lettre qui est un véritable pamphlet littéraire à la manière

du seizième siècle. L'auteur attaque grossièrement ses adversaires et déploie un grand appareil d'érudition.

A travers les emportements pédantesques de Gunzon, l'on voit successivement passer les noms d'Homère, de Platon, d'Aristote, de Térence, de Salluste, de Stace, d'Horace, de Virgile, d'Ovide, de Perse, de Juvénal, de Lucain, de Porphyre[1].

Deux tendances contraires que j'ai signalées ailleurs se reproduisent ici. Les uns réprouvent, les autres adoptent l'étude de l'antiquité. Saint Odon de Clugny fit un rêve assez semblable à celui qui détourna saint Césaire des lettres profanes[2]. Il vit un dragon renfermé dans un beau vase, et crut que ce songe était un symbole des dangers auxquels l'étude de la littérature antique exposerait son salut. Mais tout le monde n'avait pas d'aussi timides scrupules. Plusieurs écrivains du dixième siècle furent assez familiers avec les auteurs classiques pour pouvoir s'en approprier plus ou moins heureusement les expressions. Quelquefois même la source de ces emprunts étonne; des proses rimées, composées à Limoges, sur des sujets pieux, supposent chez leurs auteurs une lecture plus assidue qu'édifiante de Martial[3].

Pour avoir une idée complète des ressources de l'instruction en France au dixième siècle, il ne faut pas oublier les pays étrangers et l'action qu'ils pouvaient exercer sur le nôtre.

L'Allemagne était, avec l'Angleterre, le seul foyer scientifique de l'Occident. L'une et l'autre étaient redevables de

[1] Dom Martène et dom Durand, *Amplissima coll.*, p. 294-314.

[2] *V.* tome II de cet ouvrage, p. 220.

[3] L'abbé Lebœuf, *Recueil de divers écrits pour servir d'éclaircissements à l'histoire de France*, t. II, p. 114.

leur culture à Charlemagne; car les Othons continuaient son œuvre, et Alfred l'avait imitée. Les écoles de Fulda, d'Hildesheim, de Paderborn et d'Utrecht, étaient florissantes. Brunon, frère de l'empereur Othon Ier, Bernward, Meinwerk, cultivaient les sciences, et Roswita écrivait ses comédies dévotes dans l'abbaye de Gandersheim. Le voisinage de l'Allemagne ne pouvait être perdu pour la France; à lui seul il établit une grande différence entre cette époque et celle qui avait précédé Charlemagne. Alors l'Allemagne n'existait pas; maintenant les communications étaient perpétuelles entre l'Empire et la France. La politique allemande était sans cesse mêlée à la politique française; les hommes savants passaient fréquemment de l'un des deux pays dans l'autre.

Par une sorte de compensation, le dixième siècle, si ténébreux en Occident, jeta en Orient un assez grand éclat sous Constantin Porphyrogénète et ses successeurs. La rénovation des études opérée alors à Constantinople put étendre jusqu'à nous quelques-unes de ses influences; car, vers 974, il se forma en Lorraine une communauté de moines grecs et de moines irlandais[1]; remarquable sympathie des deux Églises!

Si nous passons maintenant au résultat de ces études dont nous venons de montrer l'enchaînement et la perpétuité, nous trouverons qu'au dixième siècle certains genres de littérature ont été bien peu cultivés ou même ne l'ont pas été du tout. La littérature théologique, naguère si abondante, s'efface presque complétement. Cependant on traite encore la question de l'Eucharistie, soulevée dans le siècle précédent.

[1] Heeren, *Geschichte der classischen Litteratur im Mittelalter*, t. II, p. 202.

Il se trouva des hommes qui, comme l'avait fait Scot Érigène au neuvième siècle, comme le fit Bérenger au onzième, et comme devait le faire Calvin au seizième, ne voulurent voir dans l'Eucharistie qu'un symbole, une figure. Rathier, évêque de Vérone, écrit au moine Patric pour lui reprocher cette opinion. A en juger par son nom, Patric était Irlandais, aussi bien que Scot Érigène, son devancier en hérésie.

Le savant Gerbert écrivit aussi sur la question eucharistique. On reconnaît, dans le but et la conclusion de son livre, qui est le plus remarquable traité théologique du siècle, une élévation et une sagesse d'esprit dignes de l'homme qui cultiva le premier les sciences physiques et mathématiques chez les modernes. Gerbert cherche à montrer que ni l'opinion de Ratram, d'après laquelle le corps de Jésus-Christ, présent dans l'Eucharistie, était le même corps qui avait été porté dans le sein de Marie et suspendu sur la croix, ni l'opinion non moins absolue, mais contraire, de Raban Maur et de Paschase Ratbert, n'étaient opposées ni nécessaires à la foi; s'élevant ainsi par la force d'un esprit naturellement philosophique au-dessus des subtilités d'une telle discussion.

Ce petit traité n'est pas seulement remarquable par la sagesse du point de vue, mais encore par un genre d'argumentation d'une espèce nouvelle.

La première partie du livre est remplie, selon l'usage, de citations puisées dans les Pères grecs et les Pères latins. Dans la seconde partie, la démonstration ne repose plus sur l'autorité des textes; Gerbert emploie des arguments empruntés à la dialectique ; à l'arithmétique, à la géométrie; il y a placé[1] jusqu'à une figure. Le génie de

[1] Pez, *Anecdot. thes. nov.*, t. I, pars II, p. 131.

Gerbert pour les sciences positives se trahit au milieu des controverses théologiques.

Il n'est pas ordinaire de voir des erreurs sur le dogme s'élever durant les siècles d'ignorance. Ces sortes d'erreurs supposent des temps lettrés. L'hérésie atteste le mouvement, l'énergie de la pensée; supprimez le combat et vous supprimez la vie. Tant que l'esprit humain dort, il ne doute pas, il ne conteste pas; mais sitôt qu'il veille, il cherche ; et, dès qu'il cherche, il doute.

S'il est une hérésie propre au dixième siècle, elle ne sera pas savante et subtile, mais grossière et matérielle. Les uns, renouvelant les égarements de l'anthropomorphisme, se peindront Dieu assis comme un roi sur un trône d'or[1]; les autres croiront que saint Michel dit la messe dans le ciel tous les samedis. Il faut remarquer que Rathier, évêque de Vérone, reproche ces croyances à des Italiens, peuple si naturellement porté à l'anthropomorphisme. On ne s'étonne point d'une opinion selon laquelle les anges disent la messe, quand on a vu, dans les plus anciens tableaux de l'école italienne, l'archange Raphaël paraître devant Marie, tonsuré, avec une chasuble et une étole.

Si l'incrédulité se montre dans un temps pareil, ce sera une incrédulité brutale et matérielle, aussi bien que la foi. Un certain Valfred proclamait la mortalité de l'âme, opinion bien digne du matérialisme universel.

On pourrait presque ranger parmi les opinions hérétiques la croyance à la fin prochaine du monde, car cette croyance se rattachait à l'opinion condamnée des millénaires. Ce n'est pas la première fois que l'idée de la fin des temps se présente à nous, mais peut-être le moment est-il

[1] *Hist. litt.*, t. VI, p. 10.

venu d'en faire l'histoire; car le dixième siècle est le moment de sa plus grande puissance.

Dès le commencement du christianisme, cette pensée était présente à beaucoup d'esprits ; les premiers chrétiens, saint Paul entre autres, semblent croire que le dernier jour n'est pas éloigné[1]. L'Apocalypse contient, sous une forme étrange, des pressentiments du même genre. D'autre part, les païens étaient conduits par leurs propres traditions à un résultat pareil. Les Romains, qui avaient appelé leur ville la ville éternelle, qui s'étaient fait prédire par leurs poëtes un empire sans terme, les Romains cependant étaient aussi sous le poids d'une prédiction fatale, d'une vaticination étrusque ; car, selon les vieilles idées de l'Étrurie, les villes, les empires avaient un cycle déterminé à parcourir, une vie à vivre, après quoi ils devaient mourir comme les individus et comme le monde. Or, les douze siècles du cycle de Rome finissaient vers le temps où, par une coïncidence bizarre, a fini en effet l'Empire d'Occident. Une vague inquiétude et une prévision lugubre de la mort de l'Empire romain, que l'on confondait avec la destruction de l'univers, purent se mêler aux opinions chrétiennes qui annonçaient aussi la fin des choses.

Une fois formée, cette opinion n'a jamais cessé d'obséder les imaginations, et il serait facile de la suivre de siècle en siècle, depuis le premier jusqu'au dixième. A mesure que le genre humain a marché, elle a reculé devant lui. Lactance pensait que le monde n'avait plus guère que trois cents ans à vivre. Depuis, chaque génération avait vu cette menace suspendue sur sa tête, et s'était étonnée d'y échapper.

[1] Saint Paul, *deuxième épître aux Thessaloniciens*, cap. IV, 15.

Après avoir ainsi forcément ajourné la suprême catastrophe, on s'était décidé pour l'an 1000. Selon une tradition ancienne dans l'Église, le monde, créé en six jours, devait durer six mille ans. Le dernier *millenium* serait rempli par le règne visible du Christ. Des cinq autres périodes de mille ans, les quatre premières avaient précédé la naissance du Messie et la dernière devait la suivre. Ainsi, cette idée qui planait vaguement sur le berceau du christianisme et l'agonie de l'Empire romain, avait pris de la consistance et de la fixité. La menace, longtemps flottante comme un nuage sinistre, s'était arrêtée sur un point du temps, et toute la terreur accumulée depuis des siècles se concentra sur la dernière année du dixième. A mesure que l'heure fatale approchait, l'effroi redoubla.

Abbon de Fleury avait entendu, dans sa jeunesse, annoncer en chaire, à Paris, la fin du monde. Cette croyance, qui hantait toutes les imaginations, Dieu l'avait confirmée par des révélations faites à un ermite de Thuringe, nommé Burchard. L'armée de l'empereur Othon étant en marche, il survint une éclipse; chacun alors de s'imaginer que le dernier jour dont on se croyait si voisin était arrivé, et de s'enfuir.

Abbon et Richard de Fleury se crurent obligés d'attaquer l'erreur universelle. Un autre auteur, nommé Adson[1], écrivit dans le même sens par le conseil de la reine Gerberge. Il est étrange qu'au dixième siècle l'idée de la fin du monde fût encore associée à celle de la destruction de l'Empire romain. Selon Adson, le monde ne doit finir que lorsque tous les royaumes se seront détachés de l'Empire; mais tant que les Français auront un roi, le monde ne

[1] *Hist. litt.*, t. VI, p. 480.

finira point. Le dernier de ces rois ira déposer sa couronne sur le mont des Oliviers. On voit que la réfutation n'était pas beaucoup plus sensée que l'erreur.

Du reste, cette vieille erreur tant de fois reproduite, cette prophétie malencontreuse dont l'essence est d'être démentie par le temps, n'a pas été abandonnée universellement. Dans notre siècle un prédicateur allemand a annoncé gravement que le monde finirait en 1836, et je ne serais point étonné si quelque *millénaire* y comptait encore pour l'année 1840.

Il n'y a pas beaucoup à dire sur diverses branches de la littérature ecclésiastique cultivées au dixième siècle. On continue à commenter la Bible, car on peut commenter encore quand on n'invente plus. Ces commentaires sans originalité sont presque uniquement composés de citations des Pères[1]. Il en est de même des homélies, dont la tradition n'a été interrompue à aucune époque. La chaire chrétienne ne fut jamais muette. Seulement les discours qu'on y prononce ont perdu leur nom grec d'*homélies* et commencent à porter le nom latin qu'elles ont conservé : *sermones*.

Abbon de Saint-Germain, différent d'Abbon de Fleury, et auteur d'un poëme sur le siége de Paris par les Normands, a laissé quelques sermons[2] ; il les a écrits dans un langage simple pour être compris par les clercs ignorants (*Ad utilitatem simplicis cleri*).

« Lecteur ou auditeur à qui manque la science[3], dit-il,

[1] Le commentaire d'Odon sur Job n'est qu'un remaniement des *Morales sur Job* de saint Grégoire. *Vita sancti Odonis*, auctore Nalgodo; *Annales ordinis sancti Benedicti*, sæculum v, p. 190.

[2] D'Achery, *Spicileg.*, t. I, p. 336.

[3] J'entends ainsi *latinitatis indigens*. Comme les sermons sont écrits en latin, Abbon ne peut vouloir dire qu'il les destine à des lecteurs étrangers à

je te dédie cet opuscule écrit sans art (*nuditer factum*), afin que si tu ne comprends pas les Évangiles au moyen des commentaires obscurs des Pères, tu entendes ce petit livre dont je leur ai emprunté la matière. »

Le but d'Abbon était donc de faire passer les interprétations des Pères dans un langage plus généralement entendu, afin qu'elles fussent à la portée de ceux qui ne comprenaient plus les originaux. Quoi qu'il en dise, son latin est assez correct; il paraît, d'après cela, que, dans le clergé, même les plus simples conservaient l'intelligence d'un latin qui n'était pas la langue vulgaire.

Je citerai d'Abbon une forte invective contre les spoliateurs de l'Église; dans ce temps de violence et de brutalité, un pareil thème était plus fait qu'aucun autre pour exciter l'éloquence[1].

« [2] Cette religion si chère à Dieu, si salutaire aux âmes des hommes, chaque jour elle est ébranlée par ceux qui sont les maîtres du monde, savoir : les rois, les comtes, les vicomtes, les consuls, les proconsuls, leurs satellites et tous les mauvais juges; ces envahisseurs de l'Église, par diverses ruses et fraudes, par des pillages, par des meurtres, par des signatures iniques, détruisent les asiles de la chrétienté, c'est-à-dire les siéges épiscopaux et les monastères; car, les possédant, ils ne veulent payer le cens, et ainsi ils font leur propriété sacrilége de ce qui appartient au Christ; souvent même ils s'emparent violemment des

cette langue. *Latinitas* me paraît pris dans le sens de *savoir; latino* pour *dottrina* dans un vers du Dante; *Parad.*, c. x, selon le dictionnaire de la Crusca.

[1] Il a fourni à un contemporain d'Abbon, nommé Atton, le sujet d'un traité spécial sur les oppressions de l'Église : *de Pressuris ecclesiasticis*. J'en reparlerai.

[2] D'Achery, *Spicileg.*, t. I, p. 341.

biens de l'Église et les retiennent illicitement. C'est pourquoi nous savons et nous voyons que beaucoup de monastères sont abandonnés par les clercs, parce qu'on leur a enlevé les biens qui pouvaient les faire vivre. Or, de tels sacriléges, de tels bandits, de tels ravisseurs, que sont-ils, si ce n'est des tisons d'enfer, des mets pour le diable, des *déracineurs* du paradis (*explantatores*), qui est l'Église du Christ. Car les diables ne mangent dans les enfers d'autres âmes que celles de ces hommes qui dévorent les églises de Dieu par leurs déprédations ou par une possession injuste. Il est certain que les démons dévorent leurs âmes incessamment après le terme de cette vie présente, et les dévoreront à jamais. Malheur à vous, brigands, ravisseurs de l'Église et de ses pauvres! En vérité, chaque jour les pauvres viennent au tombeau des saints criant qu'ils périssent par la nudité et la faim; mais qu'y aura-t-il pour ceux qui font de tels maux à l'Église, pour leurs ministres et leurs serviteurs? une peine véritable et éternelle. Et qu'est-ce qui reviendra aux ministres de Dieu et à leurs pauvres serviteurs, qui souffrent d'innombrables maux, s'ils savent patiemment supporter l'adversité? une gloire éternelle. »

Ce morceau ne manque pas d'énergie. On sent qu'un intérêt pressant fait parler l'orateur. Il choisit avec assez d'habileté les tableaux les plus propres à effrayer les imaginations populaires. Le mouvement qui termine cette chaleureuse imprécation est un appel presque éloquent à la justice de Dieu. C'est le cri du droit contre la force.

L'ouvrage d'Odon qui a pour titre *Collationes*[1], est un traité de morale bien écrit pour le temps. Il se compose surtout d'invectives contre la perversité générale. On y re-

[1] *Bibl. Patr.*, t. XVII, p. 272.

connaît la main d'un réformateur. Les considérations chrétiennes d'Odon sur la misère et la honte des plaisirs sensuels admettent parfois une grossièreté d'idée et une crudité d'expression également révoltantes. C'est le cachet du siècle[1].

J'ai coutume de considérer la littérature légendaire sous deux rapports. Je cherche d'abord quelles ont été les destinées que l'opinion publique a élevées aux honneurs de la sainteté; je m'occupe ensuite de caractériser les récits qui célèbrent les vertus et les miracles des saints.

Au dixième siècle, on ne trouve plus ni saints beaux esprits ni saints politiques; la littérature est trop déchue, et il n'y a pas d'assez grand rôle à jouer dans l'histoire, sauf peut-être le rôle des évêques ou archevêques. Mais il ne faut pas oublier que la canonisation passe alors aux mains des papes; le premier acte authentique dans lequel ils exercent ce droit est de 993[2]; et ce n'était pas à leurs puissants et souvent formidables rivaux qu'ils étaient disposés à conférer le privilége de la sainteté. D'autre part, il n'y a plus en France de grands missionnaires; les nations germaniques sont converties, les nations plus lointaines sont réservées à la prédication des saints germaniques. C'est l'Église même qu'il s'agit de convertir ou au moins de réformer. Les réformateurs, comme saint Odon, saint Mayeul, ont remplacé les missionnaires.

Dans l'état d'ignorance où languissait l'Église, dans l'isolement auquel la dislocation de l'empire carlovingien réduisait les diverses localités, il arriva que plusieurs églises voulurent avoir un apôtre pour fondateur, ou prétendirent

[1] *Bibl. patr.*, t. XVII, p. 285: Et si nec extremis digitis stercus vel phlegma tangere patimur, quomodo ipsum stercoris saccum amplecti desideramus?
[2] Fleury, *Hist. ecclés*, l. LVII, ch. 32.

que leurs vrais fondateurs remontaient aux temps des apôtres. Nous avons déjà vu quelque chose de pareil dans l'histoire de saint Denis, qu'on a voulu rattacher à celle de Denys l'Aréopagite. De même, au dixième siècle, l'église de Reims prétendait avoir été fondée par Sixte, contemporain et délégué de saint Pierre; l'église du Puy en Vélay, par saint Georges, et l'église de Limoges en vint à se persuader que saint Martial était son fondateur. En même temps, on faisait de saint Georges et de saint Martial deux apôtres.

Il y eut bien quelques réclamations du bon sens contre ces chimères que personne ne défend plus aujourd'hui. Ainsi, un Italien nommé Benoît, qui devait être un homme savant puisqu'il avait rempli de livres deux maisons, n'ayant trouvé dans tous ses livres rien qui justifiât les prétentions de l'église de Limoges à une origine apostolique, écrivit contre une telle prétention, au grand scandale de l'église de Limoges, où son opinion fut trouvée très-ridicule. Il est à remarquer que la *sanctification* est devenue en quelque sorte un privilége du clergé. Dans la vie de saint Gérard, comte d'Aurillac, Odon croit devoir s'excuser de raconter les vertus d'un saint laïque.

J'ai rappelé tout à l'heure un événement bien important : le premier acte d'une canonisation émanée d'un pape, un peu plus d'un demi-siècle avant Grégoire VII. Le moment où l'Église romaine accorde des places dans le ciel annonce celui où elle disposera des trônes de la terre[1].

Mabillon[2] distingue trois périodes dans l'histoire de la canonisation. Avant le dixième siècle, la *sainteté* était proclamée par la voix des évêques et le suffrage du peuple :

[1] *Hist. litt.*, t. VI, p. 259.
[2] Mab., *Acta sanct. ord. sancti Bened.*, sæc. v, præf. ljx.

depuis le dixième siècle jusqu'à Alexandre III, on invoque l'autorité du pape ; mais de telle sorte que les évêques conservent leur ancien droit[1]. Depuis Alexandre III, le pouvoir de canoniser est réservé au pape.

Ces trois âges de la canonisation marquent sensiblement le progrès de la puissance papale, et résument, pour ainsi dire, toute son histoire. D'abord le peuple et les évêques sans le pape, puis les évêques et le pape, enfin le pape seul.

Les légendes du dixième siècle sont en général suspectes à la critique orthodoxe, qui en rejette un grand nombre. On a reconnu qu'il était alors très-ordinaire de rédiger de pieux mensonges pour remplacer les *Vies des saints* détruites au milieu des guerres, des désastres, et surtout dans les nombreux incendies des monastères, embrasés par les Normands.

Avant la fin du dixième siècle, un moine de Mici, nommé Letalde[2], s'éleva contre ceux qui croyaient rehausser par des mensonges la gloire des saints, tandis que les saints, disait-il, ne se seraient jamais élevés à la sainteté s'ils avaient pratiqué le mensonge. Ce même Letalde montra un certain degré de critique en discutant les miracles attribués à plusieurs saints, et entre autres à saint Julien[3]; il en manqua totalement quand il supposa que saint Pothin n'était pas venu dans les Gaules avant les sept évêques envoyés par le siége romain, selon Grégoire de Tours.

On voit qu'au temps de Letalde les souvenirs de la primitive Église de Lyon, qui était grecque, se perdaient dans les souvenirs plus récents de l'influence romaine.

[1] Ita tamen ut episcopi etiam morem pristinum retinerent. Mab., *Acta SS. O. S. B.*, s. v, præf. ljx.
[2] *Hist. litt.*, t. VI, p. 529.
[3] *Ibid.*, p. 534.

Du reste, la prose dans laquelle sont écrites ces menteuses légendes du dixième siècle est en général d'une extrême barbarie. Souvent elle est grossièrement rimée. Quelquefois des vers y sont intercalés. Le goût d'écrire n'était pas très-vif dans cette époque de décadence, à en juger par un pauvre moine qui, dit-il, n'a entrepris de composer une légende que pour ne pas être battu.

Une femme nommée Frotilde eut une *vision* analogue à celles dont j'ai parlé en traitant du siècle précédent. Celle-ci renfermait de même des allusions aux événements contemporains, entre autres à la captivité de Louis d'Outre-mer.

Je compléterai le tableau de la littérature légendaire du dixième siècle en analysant le récit qu'Odon nous a laissé d'une *translation de reliques*. Ce genre de composition était toujours en grande faveur, car la passion des reliques n'avait pu que s'accroître dans l'ignorance générale et parmi les misères du siècle. Elle était poussée si loin que saint Romuald, le fondateur des camaldules, ayant résolu de quitter son pays, les habitants, au désespoir de perdre un aussi saint homme, envoyèrent des assassins pour le tuer, afin de conserver au moins ses reliques.

L'écrit d'Odon de Clugny est intitulé : *le Retour de saint Martin*[1].

Tours ayant été assiégé par les Normands, on avait transporté le corps de saint Martin à Auxerre, et maintenant le saint revenait dans sa ville délivrée. Odon célèbre avec enthousiasme ce retour triomphal. Voué à saint Martin dès son enfance, il revint d'Italie mourir à Tours,

[1] *De reversione sancti Martini a Burgundia*. L'abbé Lebœuf pense qu'Odon de Clugny n'est point l'auteur de cet ouvrage, mais ne donne aucune raison de ce qu'il avance *Recueil de divers écrits*, t. II, p. 69.

auprès de la basilique et le jour de la fête de son patron. Il avait donc pour saint Martin une dévotion, on pourrait dire une passion toute particulière. Cette passion, semblable à celle de saint Paulin pour saint Félix de Nola, échauffe d'un bout à l'autre le pieux récit.

On porte à Auxerre le corps de saint Martin, et on le place à côté de saint Germain, patron de la ville. Les prêtres auxerrois sont jaloux du succès de saint Martin, qui attire à lui toutes les prières et toutes les offrandes. Les Tourangeaux répondent avec dédain : Votre saint Germain ne faisait rien de miraculeux avant l'arrivée de notre saint Martin. Les Auxerrois réclament. Alors on place entre les deux saints un lépreux pour savoir de quel côté il guérira d'abord.

Si l'on en croit Odon, que sa partialité rend, il est vrai, un peu suspect, saint Martin seul guérit un côté après l'autre; et à ce sujet il admire naïvement le savoir-vivre de l'évêque Germain, qui a si bien fait les honneurs de chez lui à son hôte. Je traduis littéralement : *O admirabilis urbanitatis Germanum pontificem, qui in domo sua hospiti suo tantum detulit honorem*[1] !

Mais la querelle des deux villes n'en reste pas là. Les Tourangeaux redemandent saint Martin; les Auxerrois le refusent; le roi de France, pris pour arbitre, craint de se compromettre dans un conflit de cette gravité.

La royauté était alors si débile qu'elle n'osait intervenir dans aucun démêlé; mais la féodalité, au contraire, était puissante, hardie, et intervenait en toute rencontre.

Les Tourangeaux s'adressent à un noble des environs, qui, à la tête d'une armée de six mille hommes, vient

[1] *Bibl. Patrum.*, t. XVII, p. 255.

assiéger Auxerre et prendre le saint d'assaut. L'évêque s'emporte d'abord et finit par céder. Saint Martin *revient* à Tours; une foule de merveilles accompagnent sa route : les cloches sonnent d'elles-mêmes en signe de jubilation : les cierges s'allument spontanément sur les autels; les arbres se couvrent de feuilles et de fleurs au milieu de l'hiver. Mais le miracle le plus étrange est celui-ci :

Deux mendiants aveugles, et très-contents de leur état, auquel ils devaient d'abondantes charités, apprenant que saint Martin guérit tout le monde sur son passage, se hâtent de fuir sa présence. Mais on n'échappe pas ainsi à la puissance de saint Martin. La vertu qui émane de lui les atteint et les guérit malgré eux.

Le récit de cette *translation* est un curieux tableau de mœurs. On voit à quel degré était poussée la confiance dans le pouvoir des reliques, jusqu'à quel point on considérait les saints dans leur châsse comme des êtres vivants, capables de courtoisie les uns à l'égard des autres et qu'il fallait posséder à tout prix dans le lieu qu'on habitait; car leur présence était secourable à tel point que, même en voulant se soustraire à ses bienfaits, on n'y pouvait parvenir.

Tels sont quelques traits caractéristiques choisis entre beaucoup de traits insignifiants, pour donner une idée des divers genres de la littérature ecclésiastique au dixième siècle. Il y aura plus d'intérêt à étudier la littérature politique et la littérature scientifique du même temps : dans l'une et l'autre nous allons voir figurer Gerbert, ce personnage extraordinaire, qui fut savant, homme d'État, pape, et passa pour sorcier.

CHAPITRE XV

LITTÉRATURE POLITIQUE ET SCIENTIFIQUE AU Xe SIÈCLE.

Ouvrages sur les oppressions de l'Église. — Querelles intérieures de l'Église. — — Rathier. — Abbon. — Gerbert. — Sa politique comme évêque; sa politique comme pape. — Sa science. — Introduction de l'élément arabe dans les connaissances. — Gerbert passe pour sorcier.

Au neuvième siècle, la vie politique a enfanté une littérature politique; au dixième siècle, le même phénomène se présente. Les champs de bataille de la politique n'ont point changé; l'Église se défend contre la société civile, cette société violente et brutale qui l'envahit et l'opprime, ou, parfois, y cherchant un appui, prend part aux querelles des partis. Au sein de l'Église, les évêques luttent contre les moines ou contre leur propre clergé; ils luttent contre les papes, ou embrassent la cause des prétendants à la papauté.

Le sermon d'Abbon cité plus haut nous a déjà offert un exemple des fortes invectives que l'Église adressait aux envahisseurs de ses biens. Abbon, l'on s'en souvient, les a placés dans la gueule de Satan, comme Dante y a placé Judas.

Un homme du même temps, Atton, évêque de Verceil, composa sur le même sujet un petit traité *ad hoc*, un vé-

ritable manifeste ecclésiastique contre la violence laïque, pour réclamer l'indépendance et les priviléges de l'Église. C'est à la fois un plaidoyer chaleureux contre la barbarie féodale et une réclamation énergique en faveur des clercs, pour qu'ils soient jugés seulement par les évêques, et ne relèvent nullement de l'autorité séculière.

Quelques passages de ce petit ouvrage d'Atton, intitulé : *de Pressuris ecclesiasticis*, *des Oppressions de l'Église*, sont empreints d'une vigueur remarquable. Tel est celui-ci, dans lequel Atton déplore les maux dont les prêtres sont victimes[1] :

« Ils sont séparés de leurs brebis, enfermés dans des prisons, bannis; leurs corps sont accablés par la misère, leur âme par le chagrin... Tandis qu'ils souffrent les supplices présents, leurs bourreaux leur en promettent d'autres pour l'avenir; ils en redoutent de plus terribles; on leur enlève leurs consolateurs; ceux qui les entourent sont occupés sans cesse à les accabler de reproches et d'épouvante. Ne mourraient-ils pas moins cruellement si on leur tranchait la tête?... Mais quelqu'un dira : Ainsi il faudra supporter tout le mal que feront les prêtres? On peut répondre que pour beaucoup ce mal est à supporter, et pour quelques-uns à reprendre avec une grande prudence selon l'obligation qui leur a été imposée; car ceux-là ne doivent pas être témérairement discutés par les hommes qui ont reçu de Dieu le pouvoir de juger même les anges. »

C'est presque demander l'impunité du sacerdoce.

Non contente de repousser ainsi les intrusions et les violences féodales, l'Église cherchait à s'armer contre elles du pouvoir plus efficace des rois, en embrassant à propos le

[1] Atto, *de Pressuris ecclesiasticis*. D'Ach., *Spic.*, t. I, p. 418.

parti des dynasties nouvelles qui s'élevaient sur les débris de l'empire carlovingien. Ce même Atton, qui vient de parler si haut pour les immunités de l'Église, dans une lettre adressée à un évêque de Côme, nommé Valdon[1], proclamera non moins hautement l'autorité universelle du pouvoir royal. Valdon était en querelle avec Bérenger, roi d'Italie; et, bien que Bérenger ne fût pas très-populaire dans le clergé, Atton écrit à l'évêque de Côme les paroles suivantes : « Ce n'est pas une chose légère que d'attaquer la majesté royale, quoiqu'elle semble injuste à certains égards, car elle est une ordination divine, une dispensation de Dieu, et c'est un sacrilége de violer ce que Dieu a ordonné. »

Les résistances que l'épiscopat opposa souvent à la royauté dans le cours du neuvième siècle vont bientôt reparaître. Mais, à l'une comme à l'autre époque, le langage des évêques ne fut pas toujours le même. Selon sa situation politique, l'Église tour à tour contestait ou consacrait le pouvoir de la royauté.

Les querelles intérieures de l'Église se rattachaient elles-mêmes aux partis politiques; elles en épousaient la cause, elles en imitaient parfois les violences. Nous le verrons surtout dans la grande querelle d'Arnulfe et de Gerbert au sujet du siége de Reims; mais auparavant, à l'occasion de ce même siége, avait eu lieu une autre discussion entre deux autres prétendants; et la manière dont avait été conduite cette concurrence épiscopale montre assez à quel point les intérêts politiques, les passions et les animosités des partis se mêlaient aux affaires épiscopales du dixième siècle.

[1] D'Achéry, *Spicil.*, t. I, p. 431.

La possession du siége de Reims mit aux prises les deux pouvoirs qui se disputaient alors notre pays, le pouvoir féodal et le pouvoir royal. L'intérêt des grands feudataires était représenté par les plus éminents d'entre eux : le comte de Vermandois, Guillaume, duc de Normandie, Hugues, comte de Paris ; l'intérêt de la royauté, par le roi Raoul. Le comte de Vermandois, Héribert, avait fait nommer évêque son fils, âgé de cinq ans ; il s'était trouvé un pape pour approuver ce choix étrange. Tant que le comte de Vermandois vécut en bonne intelligence avec Raoul, les choses allèrent ainsi, et pendant quinze ans le jeune fils d'Héribert fut reconnu évêque de Reims ; mais Héribert s'étant brouillé avec le roi, celui-ci fit élever au siége de Reims un autre évêque, nommé Artaud.

Louis d'Outre-mer fut également favorable à Artaud, et employa pour le soutenir les moyens alors en usage. Il vint assiéger Reims, et y installa son candidat par la violence.

Bientôt après, Héribert s'empara de Reims à son tour, et rétablit son fils sur le siége d'Artaud. Depuis ce moment, toujours nouvelles guerres, toujours nouveaux ravages du parti royal et du parti féodal, qui soutiennent chacun leur évêque. Mais par quelles armes? Voici ce que dit naïvement Flodoard, historien de l'Église de Reims[1] : « Les soldats du roi pillent l'évêché de Reims, et les fils d'Héribert l'abbaye de Saint-Crispin. Ragnold (un des partisans du roi) pille l'abbaye de Saint-Médard, et ainsi les deux partis se livrent avec fureur aux rapines et aux déprédations. »

Enfin Louis d'Outre-mer prit Reims une seconde fois, et intronisa son évêque à la pointe du glaive. Un peu après,

[1] Flodoardus, lib. IV, cap. 30.

quelques évêques lorrains s'en vont en personne faire le siége du château de Mousson. Tels étaient les moyens par lesquels on appuyait, au dixième siècle, une candidature épiscopale.

Un homme figura dans ces démêlés, remarquable d'ailleurs par l'originalité de son caractère, la singularité de ses écrits et les phases variées et bizarres de sa carrière. Rathier, né en France, et qui fut évêque de Vérone, nous présente, dans son existence orageuse, un tableau des luttes incessantes de l'épiscopat contre l'autorité royale. Ayant été porté au siége de Vérone malgré Hugues, roi d'Italie, il fut mis en prison par ce roi ; et durant sa captivité, qui dura deux ans, il composa, sous le titre de *Liber agonisticus*[1], un traité de morale et de théologie, dans lequel il parcourt toutes les conditions de la vie, et fait de fréquents retours sur sa propre destinée. Ce livre ne se rattache à notre sujet que par les reproches vigoureux que Rathier adresse aux évêques, dont la faiblesse a laissé un des leurs à la merci du roi Hugues. Ce Rathier paraît avoir été un esprit inquiet et un caractère brouillon. A peine sorti de prison, et Hugues ayant été chassé d'Italie par Bérenger, Rathier se mit en marche pour aller rejoindre le dépossédé, et devint suspect à Bérenger, qui l'emprisonna derechef. Le reste de sa vie est une suite d'agitations, d'intrigues; on le voit allant sans cesse du pape à l'empereur, et s'efforçant toujours de ressaisir son siége de Vérone, d'où il fut chassé trois fois. Il posséda un moment l'évêché de Liége; mais il se faisait détester de tout le monde, et ne pouvait rester nulle part. Après avoir quitté de nouveau l'Italie, où il était retourné, il revint en

[1] Durand et Martène, *Ampl. coll.*, t. IX, p. 789.

France et se retira dans l'abbaye d'Hautmont. Mais son humeur tracassière n'était pas encore lassée, et il força l'abbé d'Hautmont à déguerpir.

Toute l'existence de Rathier est celle d'un moine emporté, d'un évêque remuant et intrigant par excellence. Elle nous offre le spectacle d'un genre de collision dont nous n'avons pas encore rencontré d'exemple : les luttes des évêques, non plus avec les moines, mais avec leur propre clergé. Celui de Rathier était, à ce qu'il paraît, indisciplinable, et Rathier écrivit contre lui un ouvrage dont le titre est fort bizarre. Le voici : *Livre du perpendiculaire, ou Visions d'un homme pendu avec plusieurs autres à la potence des voleurs*[1]. Il aimait fort les titres extravagants, dont le goût, comme on voit, date de loin. Le livre du *Perpendiculaire* est une invective fougueuse contre le clergé de Vérone. Rathier réclame très-vivement ses droits épiscopaux, sur lesquels voulaient empiéter ses clercs, et surtout le droit de distribuer les dîmes. Rien ne soulevait alors de plus fréquentes controverses entre les évêques et leur clergé que l'administration des dîmes. Cette question était très-importante pour la société ecclésiastique, à peu près, comme dans nos sociétés politiques, la répartition de l'impôt.

Rathier tenait beaucoup à ses prérogatives, et à cette dernière en particulier. Citant les paroles adressées par le Christ à saint Pierre : *Pais mes brebis*, il soutient que ce passage regarde la nourriture temporelle aussi bien que la nourriture spirituelle, et revendique la distribution de la première comme un moyen d'influence dont il ne peut se passer. « Comment te craindra, dit-il, celui à qui tu ne

[1] D'Achéry, *Spicil.*, t. I, p. 345.

peux rien ôter? Comment t'aimera celui à qui tu ne peux rien donner? » Ceci prouve combien, à cette époque, l'esprit de désintéressement était rare dans l'Église; nous sommes loin des commencements du christianisme.

Au reste, Rathier mêle à ses invectives épiscopales des bouffonneries rabelaisiennes. A propos d'un canon qui défendait aux clercs d'être bigames, il se récrie contre ceux qui sont plus que bigames, qui sont *multigames* et *centigames*. Quelques-unes de ces plaisanteries ne se peuvent guère citer qu'en latin[1]. On voit, par les boutades de Rathier et par d'autres témoignages contemporains, que le clergé italien était déjà le plus corrompu des clergés.

Quant aux luttes des moines et des évêques, dont nous avons vu plus d'un exemple au neuvième siècle, elles n'ont pas cessé au dixième. L'épiscopat avait toujours grandi, mais, pendant ce temps, le monachisme avait acquis aussi un grand développement de puissance, de richesse, d'influence. Les abbayes fondées par Charlemagne et par ses successeurs immédiats, ou relevées par eux, étaient de petits États florissants, de petites *républiques*. Le mot n'est pas de moi, mais d'Abbon, qui, en parlant des moines de son ordre, emploie des expressions comme celle-ci : *Monachorum senatus, nostra respublica.* En effet, les monastères formaient de véritables sociétés, se gouvernant elles-mêmes, ayant leurs intérêts particuliers et leur organisation propre. Il était naturel que ces sociétés monastiques ne fussent pas disposées à céder aux prétentions du corps épiscopal. De fréquentes collisions devaient donc survenir entre ces deux portions de l'Église. Abbon de Fleury fut le champion des

[1] Il parle ainsi de deux prêtres, dont l'un faisait la guerre, et l'autre était livré à un genre différent de désordres : *Unum lorica, alterum amica pro tempore retentum.*

moines, leur représentant le plus énergique, on pourrait dire leur tribun. Au dixième siècle, une insurrection générale souleva les moines contre les évêques. Tant que les évêchés avaient été exclusivement, ou du moins beaucoup trop souvent, soumis aux laïques, les moines n'avaient guère pu tenir contre une telle puissance; il avait fallu baisser la tête et plier sous la force. Mais quand l'Église, régénérée par Charlemagne, eut été soustraite aux influences laïques, les monastères purent élever la voix et faire entendre leurs réclamations avec plus d'énergie et d'indépendance.

Ainsi, au temps de Charlemagne, en 813, le second concile de Châlons avait dispensé les moines du serment qu'ils prêtaient aux évêques; mais, au dixième siècle, les prétentions épiscopales s'étant accrues, l'évêque d'Orléans exigea d'Abbon ce serment qui, à cette époque déjà féodale, impliquait une sorte de vassalité. Abbon refusa, déclarant ne relever pour le temporel que du roi. Le monastère parlait comme un siècle plus tard devait parler la commune. Le monastère tentait d'échapper à l'épiscopat féodal en se réfugiant à l'ombre de la royauté. Le choc entre l'évêque d'Orléans et l'abbé de Fleury fut des plus terribles. Et, comme il arrive trop souvent dans les luttes politiques, celle-ci fut accompagnée de désordres et de violences. Les violences commencèrent du côté de l'évêque, dont les gens attaquèrent ceux d'Abbon. A quelque temps de là, les rivalités épiscopales et monacales au sujet des dîmes se heurtèrent avec violence. Dans un concile tenu à Saint-Denis, les moines de l'abbaye, appuyés de leurs serfs, qui étaient fort nombreux, formèrent une véritable émeute, dans laquelle un des premiers prélats de France, l'archevêque de Sens, reçut un coup de hache. A la suite de cette as-

semblée, Abbon fut obligé d'écrire une apologie qui ne le justifie pas complétement. Toujours ardent à servir la cause monastique, il se rendit à Rome pour y faire confirmer par le pape Jean XV les priviléges du monastère de Fleury. Plus tard, allant à Rome pour une autre affaire, pour celle du siége de Reims, il trouva moyen de s'occuper encore des intérêts de son couvent, et obtint du pape Grégoire V un privilége en vertu duquel l'évêque d'Orléans ne pourrait venir dans l'abbaye de Fleury s'il n'avait été invité par l'abbé. Rien, en effet, n'était plus ruineux pour les abbayes que les visites des évêques. Abbon obtint, en outre, que son monastère serait exempt de l'interdit quand tout le royaume en serait frappé. Le même zèle qui portait Abbon à réclamer de telles immunités le portait aussi à relever l'ordre monastique par des réformes. Il se rendit dans le midi de la France, pour y travailler à la régénération d'un monastère qui, à ce qu'il semble, en avait grand besoin, le monastère de la Réole. La population aquitaine, peu amie des Francs, reçut fort mal Abbon et ses projets de réforme; et dans une altercation qui eut lieu entre lui et les moines gascons, il reçut un coup mortel. Ainsi, il mourut martyr de son zèle pour la réforme de l'ordre monastique, réforme qui était liée dans son esprit avec l'autre passion de sa vie, l'indépendance et les priviléges de cet ordre.

En ce temps, si triste pour la papauté, un grand nombre de prétendants se la disputèrent, et de là naquirent de nombreux écrits politiques destinés à appuyer ou à combattre les droits des différents papes. Nous avons, par exemple, trois dialogues d'un prêtre nommé Auxilius, pour établir les droits du pape Formose, à qui son successeur fit subir un si étrange interrogatoire. On déterra le cadavre de Formose, on le plaça sur un fauteuil, on lui donna un avocat

et on lui dit : Évêque de Porto, comment as-tu pu élever ton ambition jusqu'au siége de saint Pierre? Et l'avocat du mort n'ayant pu convaincre les juges, on dépouilla le cadavre pontifical de ses vêtements, on lui coupa trois doigts, puis la tête, et on le jeta dans le Tibre.

Le plus grand personnage politique de l'Église au dixième siècle fut le Français Gerbert, pape sous le nom de Sylvestre II.

Gerbert était d'une naissance obscure, et je le remarque parce que la plupart des évêques appartenaient à des familles puissantes. Il fut le représentant de l'intelligence, et finit par la faire asseoir avec lui sur le trône pontifical.

Gerbert naquit en Auvergne ; il étudia dans l'école d'Aurillac, qui, elle-même, émanait de la célèbre école de Fleury, et voyagea en Espagne, où il recueillit les enseignements de la science arabe.

Je ne m'arrête pas en ce moment aux connaissances qu'il put rapporter de ses voyages; je m'attache seulement à sa destinée politique.

A Rome, il connut Othon Ier, qui le fit nommer abbé du monastère fondé à Bobbio par saint Colomban. Dans les lettres de Gerbert qui se rapportent au temps où il fut abbé de Bobbio, tantôt il se plaint de ses moines, tantôt il cherche à défendre contre eux ses priviléges d'abbé, tantôt, enfin, il dispute son abbaye aux déprédations des laïques. Un seigneur du pays, nommé Bozon, avait fauché à son profit quelques prés de l'abbaye et voulait s'emparer de l'église. Gerbert lui écrivit une lettre dont le ton impératif et décidé annonçait l'homme énergique qui devait se frayer un chemin à travers tous les obstacles jusqu'à la première dignité de l'Église. Le pape futur perce déjà dans cette courte lettre : « Trêve aux paroles nombreuses, et voyons

les faits : nous ne vous accordons point le sanctuaire de mon seigneur, et s'il vous est donné par un autre, nous n'y consentirons point. Restituez le foin que vous avez dérobé au bienheureux Colomban, si vous ne voulez éprouver ce que nous pouvons, avec la grâce de notre seigneur César, par le conseil et le secours de nos amis; à ces conditions, nous ne refusons pas votre amitié. »

Lassé de la turbulence et des séditions de ses moines, cédant à la vocation qui l'attirait auprès des puissances de la terre, et là où il pouvait trouver l'occasion de déployer ses talents politiques, Gerbert quitta l'Italie et fut rejoindre en Allemagne l'impératrice Théophanie, femme d'Othon II. Bientôt, par l'influence de l'impératrice et de l'Empereur, il fut attaché, en qualité de secrétaire, à l'archevêque de Reims Adalbéron, et de ce moment commencent réellement les menées politiques de Gerbert. Il s'agissait pour lui d'être archevêque; il comptait sur la protection impériale et sur la désignation que l'archevêque Adalbéron avait faite de lui pour le remplacer. Et même parmi les lettres qu'il a écrites au nom de cet archevêque, il en est une dans laquelle est contenue la demande d'Adalbéron en faveur de Gerbert. Mais à la mort d'Adalbéron, il se présenta un compétiteur de meilleure famille que Gerbert, car il était fils illégitime de Lothaire; et le siége de Reims lui fut donné. Gerbert ne se découragea pas, et se contenta du second poste, puisque le premier lui était refusé. Il resta auprès d'Arnulfe dans la position où il avait été auprès d'Adalbéron. Alors survinrent les événements qui amenèrent la grande révolution de 987, mirent Hugues Capet sur le trône et substituèrent définitivement la troisième dynastie à la seconde. Gerbert joua dans cette grande affaire un rôle actif, mais difficile à saisir. A travers l'obscurité diploma-

tique des lettres de Gerbert, on entrevoit qu'il hésite entre le souverain légitime et la famille usurpatrice. Il eût servi volontiers la cause carlovingienne. Une cause à laquelle appartenaient l'archevêque de Reims Arnulfe, parent des Carlovingiens, et Othon, leur appui, devait être embrassée par Gerbert, qui lui demeura quelque temps fidèle, même après l'élection de Hugues Capet. Le prétendant carlovingien, Charles de Lorraine, s'empara de la ville de Reims, très-probablement par la connivence de l'archevêque Arnulfe, qui était son neveu, et probablement aussi du consentement de Gerbert, secrétaire d'Arnulfe. Mais le parti carlovingien perdant chaque jour ses chances, et Hugues Capet s'établissant plus solidement, Gerbert se détacha d'Arnulfe et de Charles de Lorraine, déterminé, à ce qu'il semble, par la perspective qui s'ouvrit alors pour lui d'être élevé au siége de Reims avec l'aide de Hugues Capet, qui venait de déposer Arnulfe comme l'ayant trahi en livrant la ville de Reims à l'ennemi.

La politique un peu tortueuse de Gerbert est contenue dans le recueil de ses lettres, qui s'élèvent au nombre de deux cents environ[1]; leur caractère est tout à la fois politique et littéraire; souvent elles rappellent les habitudes des rhéteurs. Gerbert montre, par des citations et des allusions fréquentes, qu'il est, autant que personne dans son temps, familier avec les auteurs de l'antiquité. Son langage a même une certaine teinte classique, quelquefois un peu pédantesque. Il emploie le mot *respublica* pour l'État, le mot *cæsar* pour l'empereur. Il n'est point indifférent à l'art de bien dire, qu'*il s'est toujours efforcé*, dit-il, *d'unir à l'art de bien vivre*. Le genre épistolaire a pour lui des

[1] *Rer. gallic. script.*, t. IX et X.

lois qu'il respecte. « Je n'ajouterai rien, écrit-il, de peur d'*abuser des lois de l'épître.* » Quelques-unes de ses lettres sont de pures déclamations. Telle est, par exemple, celle qu'il suppose adressée par la reine Hemma à sa mère, au sujet de la mort de Lothaire[1].

Parfois le langage du rhéteur se mêle aux intentions du politique. La lettre que Gerbert envoie à la ville de Verdun[2], qui avait chassé son évêque, malgré l'appui de Charles de Lorraine, offre un exemple de ce mélange.

« Quel remède trouverons-nous pour tes maux, exécrable ville de Verdun? Tu as brisé l'enceinte de l'église du Seigneur, tu as rompu la société très-sainte du genre humain; car, qu'as-tu fait autre chose, lorsque tu as chassé ton pasteur élu par la volonté de ton roi héréditaire, par le consentement des évêques, et auquel a été donnée la bénédiction épiscopale! Cependant, tu t'obstines à ne pas le reconnaître. Pareil à un membre inutile et difforme, isolé du corps, tu t'efforces de te greffer de l'olivier franc sur l'olivier sauvage. Si tu ne reconnais pas ton pasteur, c'est que tu médites de priver ton roi de son royaume. Tu n'as pas le droit de créer de nouveaux rois et de nouveaux princes, de passer sous un empire inaccoutumé. Ton péché est énorme, ville impie!... »

Gerbert avait tort de se mettre en frais d'éloquence contre l'infidélité de la ville de Verdun, car il devait bientôt faire comme elle et passer à la nouvelle dynastie.

D'autres lettres de Gerbert sont purement politiques, lettres d'affaires, énergiques, concises, allant au fait, comme celle à Bozon que j'ai citée plus haut, et s'enveloppant parfois, à dessein, d'une obscurité diplomatique.

[1] *Rer. gallic. script.*, t. X, p. 394.
[2] *Id.*, t. IX, p. 285.

Quelquefois Gerbert désigne par les initiales de leurs noms ceux dont il parle. Voici une lettre écrite au moment de l'élection de Lothaire et adressée on ne sait à qui, car Gerbert a grand soin de ne pas nommer son correspondant; il semble vouloir amener une alliance entre la dynastie nouvelle des Capets et les Othons.

« Je rédige en peu de mots une lettre obscure et sans nommer personne. Lothaire est proclamé roi de France, mais seulement de nom, Hugues de fait et d'action. Si vous cherchiez son amitié, si vous mettiez son fils en rapport avec l'Empereur, vous n'auriez pas à redouter les rois des Francs pour ennemis[1]. » Les Francs sont les Allemands.

A cette époque, *Francia* ne veut plus dire *France*. L'histoire du mot *Francia* est curieuse à suivre; on le voit d'abord avant la conquête au delà du Rhin; puis il franchit le Rhin et s'étend jusqu'à la Loire : il est pris dans ce sens au neuvième siècle. Quand l'Empire est transporté en Allemagne, la dénomination de *France* recule avec lui et repasse le Rhin. Ce billet peut confirmer dans l'opinion que le secrétaire d'Arnulfe travaillait pour Hugues Capet.

Je vais achever de faire connaître le personnage le plus important du dixième siècle, en racontant brièvement l'histoire de son grand démêlé avec l'archevêque Arnulfe, démêlé qui, de nouveau, mit en présence l'épiscopat français et la papauté, comme au temps d'Hincmar.

La révolution de 987, qui fonda la dynastie vraiment française et repoussa la dynastie franque, dont les alliances et les sympathies étaient au delà du Rhin, cette révolution eut son contre-coup dans l'Église et dans l'épiscopat. Hugues Capet ne se souciait pas que l'archevêque de Reims,

[1] *Rer. gallic. script.*, t. X, p. 387.

que le successeur d'Hincmar, que celui qui possédait le siége le plus important de la Gaule, placé aux limites de l'empire germanique et du royaume français, fût un parent du souverain déchu. De son côté, Arnulfe, bâtard de Lothaire, voyait probablement d'un mauvais œil le souverain illégitime. L'accusation que lui adressa Hugues Capet d'avoir livré la ville de Reims à Charles de Lorraine, était probablement fondée. Hugues Capet voulut tout à la fois punir un sujet infidèle, un ennemi politique et commencer l'alliance de sa dynastie avec la papauté. Il écrivit au pape Jean XV de prononcer sur le sort de ce traître, de ce Judas, comme il appelait Arnulfe, remettant entièrement cette cause entre les mains de Jean, et se flattant que la décision pontificale lui serait favorable. Les évêques, par attachement pour Hugues Capet, en haine d'Arnulfe et de Charles de Lorraine, écrivirent dans le même sens, abandonnant au pape le droit de déposer Arnulfe. La tentation devait être grande pour Jean XV; c'était une occasion de s'assurer de la nouvelle dynastie, occasion que Grégoire II ou Léon IV n'auraient pas manquée. Mais le pape hésita; il ne savait lequel des prétendants finirait par l'emporter. Hugues Capet était encore mal affermi, et Jean XV fit attendre sa réponse. Pendant ce temps Hugues prit la ville de Laon et l'archevêque Arnulfe qui s'y était réfugié. Dès lors la situation du roi devint de jour en jour plus assurée, il eut moins besoin du pape, et prit une attitude plus fière qu'auparavant. Un concile assemblé à Reims, en 991, et dont le procès-verbal a été rédigé par Gerbert lui-même, confirma la déposition d'Arnulfe et passa outre, sans tenir compte des oppositions du pape. Dans cette circonstance, le parti papal et le parti épiscopal se dessinèrent avec énergie et furent représentés par les deux hommes les plus distingués du temps, par

Abbon de Fleury, partisan des moines et ennemi des évêques, qui représentait la démocratie de l'Église en lutte avec l'aristocratie épiscopale, et par Gerbert, qui se constituait, en cette circonstance, le champion de l'épiscopat et l'adversaire violent de la papauté. Abbon protesta pour les droits du pape et invoqua en leur faveur les *Décrétales*, dont la fausseté a été si bien reconnue depuis ; il en appela de l'épiscopat à la papauté. Tous les évêques se levèrent unanimement contre lui et l'accablèrent. Au lieu de prouver la fausseté des *Décrétales* alléguées par Abbon, on leur opposa les canons de divers conciles. L'évêque d'Orléans cita les conciles de Nicée et d'Afrique, d'après lesquels un évêque ne pouvait être déposé que par ses suffragants. L'archevêque de Sens, qui avait reçu un coup de hache dans ses altercations avec les moines de Saint-Denis, présenta la lettre écrite au pape comme une courtoisie qui n'engageait à rien, et la retira en quelque sorte. Enfin, on en vint à des attaques directes contre la papauté. On dit que si les saints papes des premiers siècles avaient mérité des égards, il n'en était pas de même de ceux qui déshonoraient le siége apostolique. Enfin, on conclut que dans le cas où le concile ne voudrait pas prononcer sur la cause d'Arnulfe, il valait mieux la porter aux évêques de Germanie et de Belgique qu'à celui de la nouvelle Babylone, duquel on ne pouvait rien obtenir qu'à force d'argent. On déclara qu'un pape sans charité était un antechrist[1]. Les protestants, qui ont prodigué aux papes des insultes du même genre, avaient été devancés par le concile de Reims, que dirigeait un homme destiné à devenir pape lui-même. Jean XV répondit par un coup vigoureux : il suspendit tous les évêques qui avaient pris part au

[1] Planck, t. III, p. 312.

concile. Là-dessus Gerbert leur écrivit pour les engager à tenir ferme et à ne pas reconnaître cette suspension. Voici sa lettre à Seguin, archevêque de Sens[1] : « Comment nos adversaires disent-ils que, pour déposer Arnulfe, il fallait attendre le jugement de l'évêque de Rome? Pourront-ils enseigner que le jugement de l'évêque de Rome soit supérieur au jugement de Dieu? Mais le premier apôtre de Rome, bien plus, le prince des apôtres, crie : Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes; et le précepteur du monde, Paul, s'écrie : Si quelqu'un vous annonce autre chose que ce qu'il a reçu, quand il serait un ange du ciel, qu'il soit anathème! Parce que le pape Marcellin a brûlé l'encens en l'honneur de Jupiter, fallait-il que tous les évêques sacrifiassent à Jupiter? Je le dis fermement (*constanter dico*), si l'évêque de Rome lui-même a péché contre son père, et, averti à plusieurs reprises, n'a pas écouté la voix de l'Église, celui-ci, dis-je, cet évêque de Rome, d'après le précepte du Seigneur, doit être considéré comme un païen et un publicain; car, plus le degré est élevé, plus la chute est profonde. — Et s'il nous croit indignes de la communion parce que nul de nous ne consent à penser d'une manière contraire à l'Évangile, il ne pourra nous séparer du Christ... Vous n'avez donc point dû être suspendus de la sainte communion comme des criminels qui confessent leur crime, ou qui ont été convaincus. Vous n'êtes pas des rebelles ou des réfractaires, vous qui n'avez jamais évité les très-saints conciles, surtout vos actes et votre conscience étant purs, et nulle sentence de condamnation n'ayant été portée légalement... Il ne faut pas donner à nos ennemis l'occasion de dire que le sacerdoce, qui est un comme l'Église catholique est une, soit mis

[1] *Rer. gallic. script.*, t. X, p. 413.

de telle sorte aux pieds d'un seul homme, que, lors même que cet homme serait corrompu par l'argent, la faveur, la crainte ou l'ignorance, personne ne puisse être prêtre, hors ceux que des titres pareils lui rendraient agréables... Ne consentez donc point à cette suspension... Repoussons une fausse accusation, méprisons un jugement illégal de peur qu'en voulant paraître innocents devant l'Église, nous ne devenions réellement coupables. »

L'épiscopat français, soutenu par Gerbert, ne tint pas compte de la suspension prononcée par le pape. Alors le pape, par l'intermédiaire des moines, s'adressa au peuple, qu'Abbon de Fleury, en véritable *agitateur*, souleva contre les évêques. Le roi, obligé de céder à ce mouvement de l'opinion abandonna ceux-ci et écrivit une lettre d'excuses au pape. Le pape envoya un légat qui convoqua un concile à Mousson. Aucun évêque n'y parut, excepté Gerbert, qui vint seul tenir tête à l'orage. Mais les chances de succès diminuaient chaque jour pour son parti ; un incident acheva de les anéantir. Hugues Capet mourut ; son fils Robert, le faible et pieux Robert qui se laissa séparer de sa femme avec moins de résistance que Lothaire II, était plus disposé que personne à recevoir passivement les influences de Rome. Il avait été élève de Gerbert, qui lui avait enseigné la dialectique, mais ne lui avait pas enseigné la politique et surtout ne lui avait pas communiqué la puissance de son propre caractère. Le fils de Hugues Capet avait reçu l'éducation moins d'un soldat que d'un moine. Il céda plus complétement que ne l'avait fait son père, et Abbon fut envoyé à Rome y chercher le pallium métropolitain pour Arnulfe.

Ainsi, cette querelle, soutenue avec un si grand déploiement d'énergie par tout l'épiscopat, amena un triomphe dé-

cisif de la papauté. La papauté triomphait toujours dans ces débats, parce qu'elle portait dans ses plans une suite, une fixité dont n'approchait aucun parti. Gerbert fut déposé; mais un homme de son mérite, de sa science, si supérieur par ses connaissances à ses contemporains, ne pouvait être longtemps en peine de sa fortune. Abandonné par le roi de France, il se retourna vers ses anciens appuis, les empereurs d'Allemagne; Othon lui procura l'évêché de Ravenne. Ce fut probablement alors qu'il écrivit un discours *de Informatione episcoporum.* Il place très-haut l'autorité des évêques, dont il s'était montré un champion si ardent. Il appelle même, dans un passage de cette lettre, l'ordre épiscopal un ordre *déifique.* « La dignité et la suprématie épiscopales, dit-il, ne peuvent être comparées à rien. Leur comparer le diadème, c'est rapprocher deux choses plus différentes que le plomb et l'or. »

En même temps qu'il exalte l'épiscopat, Gerbert veut aussi le relever moralement, le régénérer; il s'emporte contre la simonie, la vénalité des siéges épiscopaux, et sa colère lui inspire quelques traits vifs et familiers assez heureux, parmi beaucoup d'autres traits qui sentent le bel esprit et le rhéteur.

« On dit : J'ai payé mon épiscopat à mon archevêque, je lui ai donné cent sous, mais je les regagnerai : je serai diacre, je bénirai des abbayes. »

Gerbert ajoute, avec une énergique indignation : « C'est là ce qui m'afflige. Ton archevêque t'a fait évêque selon la chair; il a ordonné, pour de l'argent, un lépreux; tu as cru acheter la grâce de Dieu, et c'est la lèpre que tu as achetée... Ce que *tu as donné, c'était de l'or;* ce quo tu as perdu, c'est ton âme. »

Enfin, en 999, Gerbert, porté à la papauté par l'influence

d'Othon, prit le nom de Sylvestre II. Il fut non pas, comme on l'a dit, le premier, mais le second pape français[1]. Sa vie ne fut pas celle d'un saint ou d'un docteur, mais celle de l'homme le plus intelligent, le plus habile de son siècle[2]. Son exaltation sur le trône pontifical forme une brillante exception dans une époque où tant d'autres, moins dignes, y furent portés par des moyens violents ou honteux. Gerbert montra, dans son court pontificat, une grandeur de vue remarquable. Il eut, le premier, la pensée des croisades, ou du moins il exprima des sentiments qui en firent naître la pensée. Il écrivit, au nom de l'Église de Jérusalem, une lettre adressée à l'Église universelle ; et cette lettre fut, dit-on, cause que quatre cents Pisans s'embarquèrent pour aller délivrer Jérusalem.

Rien de plus curieux que la conduite de Gerbert envers Arnulfe, son ancien compétiteur. Gerbert, devenu pape, professa des opinions extrêmement différentes de celles que nous lui avons vu énoncer tout à l'heure sur les rapports de la papauté avec l'épiscopat. Il voulut confirmer dans la possession du siége de Reims Arnulfe, dont il avait demandé si haut la déposition. Pour ménager l'honneur de la papauté, dont il devenait maintenant le soutien, et justifier en même temps sa propre conduite, il écrivit à Arnulfe une lettre remarquable, dans laquelle il le relève de sa déposition, la déclarant entachée d'un vice radical, parce qu'elle n'a pas été autorisée par le siége de Rome ; en même temps il reconnaît qu'elle a été méritée par Arnulfe, cherchant à concilier ainsi et l'ancien rôle de l'évêque et le rôle nouveau du pape. Mais, malgré ces efforts ce contraste est

[1] Le premier fut Martin II.
[2] Magis philosophici ac politici quam scholastici viri. *Rer. gall. script.*, t. IX, p. 237.

un des plus frappants que la différence de situation ait amenés entre les discours des hommes.

J'ai cité une fougueuse lettre de l'évêque Gerbert, dans laquelle il traite rudement la papauté; voici maintenant ce qu'écrivait le pape Sylvestre [1] : « Il appartient à la suprême dignité apostolique, non-seulement de s'occuper des pécheurs, mais de relever ceux qui sont tombés, et de rendre à ceux qui ont perdu leur grade les honneurs de leur dignité recouvrée, afin que la puissance de délier soit librement exercée par Pierre, et que la dignité du siége romain brille en tout lieu. C'est pourquoi nous avons jugé convenable de venir à ton aide, Arnulfe, toi qui as été privé de l'honneur épiscopal par quelques excès; afin que ton abdication ayant manqué de l'assentiment de Rome, on soit convaincu que tu as pu en être relevé par le don de sa miséricorde; car Pierre a ce pouvoir souverain, auquel ne peut être égalée aucune fortune humaine. »

Le point de vue a changé avec la position; et, avec le point de vue, le style. Le ton de cette épître est grave et calme. C'est un souverain qui parle, tout à l'heure c'était un tribun.

Le nom de Gerbert offre une transition facile pour arriver à la littérature scientifique du dixième siècle; car le même homme qui a joué le rôle le plus éminent dans la politique de ce temps est aussi celui qui a le plus illustré la science.

Gerbert était à la fois dialecticien, astronome, mathématicien. Quant à la dialectique, nous avons seulement à constater que la tradition ne s'en est pas interrompue pendant le dixième siècle plus que durant le neuvième.

[1] Gerb. *Rer. gall. script.*, t. X, p. 425.

Gerbert a écrit un traité de logique intitulé : *de Rationali et ratione uti*[1], et un autre en réponse à une question que l'empereur Othon II lui avait adressée au sujet de l'*Introduction* de Porphyre[2]. Odon de Clugny avait lu le traité de dialectique péripatéticienne attribué à saint Augustin[3]. Une phrase de ce même Odon montre que l'emploi de la dialectique, seule philosophie du temps, était déjà lié à une certaine liberté d'esprit qui effrayait l'Église. Odon de Clugny dit avoir vu quelques dialecticiens *tellement simples*, qu'ils veulent renfermer toute la parole de l'Écriture dans les règles de la dialectique, et qu'ils croient plus à Boëce (c'est-à-dire à celui qui avait traduit les ouvrages dialectiques d'Aristote, c'est-à-dire à Aristote) qu'aux saintes Écritures[4]. Les *simples* dont parle Odon ne l'étaient pas tant ; c'étaient les esprits forts d'un siècle de foi.

Les sciences physiques et mathématiques n'existent réellement pas avant que l'*invention* ne commence ; tant qu'on se borne à recueillir ce qui est connu, il n'y a encore que de l'érudition, et il n'y eut guère autre chose au moyen âge. Jusqu'au temps où nous sommes parvenus, ceux qui ont eu quelques notions d'arithmétique, de géométrie ou de physique, se sont bornés à les emprunter à l'antiquité. Maintenant, découvre-t-on dans Gerbert un commencement d'invention ? Je ne le crois point, et je pense qu'on ne peut faire remonter le mouvement inventeur dans les sciences plus haut que Roger Bacon et le douzième siècle.

[1] Pez. *Thes., anecd. novissimus*, t. II, pars II, p. 133.

[2] *Id.*, t. II, pars II, p. 151.

[3] Odo, his diebus, adiit Parisium, ibique dialecticam Deodato filio suo missam perlegit. *Odonis Clun. vita*.

[4] Odo, *Dialogus de tribus quæstionibus;* Pez, *Thesaurus anecdotorum nov.*, t. III, pars II, p. 144.

Dans son traité de géométrie avec figures[1], dans son livre sur la sphère, Gerbert ne va pas plus loin que Boëce; mais après la gloire d'inventer, la plus grande est celle de faire connaître des modèles ignorés ; c'est aussi une sorte d'invention, et Gerbert a eu l'honneur d'introduire dans les connaissances un élément nouveau, l'élément arabe.

Il voyagea certainement en Espagne. Qu'il y ait appris les mathématiques des Arabes eux-mêmes ou par l'intermédiaire de juifs ou de chrétiens, disciples des Arabes, peu importe. Selon Richer, historien contemporain et disciple de Gerbert, Borel, comte de Barcelone, l'emmena en Espagne et le confia aux soins de l'évêque Hatton, sous lequel il fit de grands progrès dans les mathématiques[2].

Dans une lettre adressée à Gérard d'Aurillac, Gerbert lui demande un livre sur la multiplication et la division, écrit par un Espagnol nommé Joseph[3], nom qui peut convenir à un Arabe ou à un Juif (Jousouf). Ailleurs, il parle d'un traité d'astronomie, par un certain Lupitus, de Barcelone. Enfin, la phrase de Guillaume de Malmesbury est positive. Ce chroniqueur dit que Gerbert emporta l'*abacus* de chez les Maures[4]. La légende s'est emparée de ce fait, garanti par l'histoire, et a raconté que Gerbert, ayant dérobé un livre de magie à un enchanteur mahométan, celui-ci avait poursuivi le ravisseur jusqu'aux Pyrénées. Ces documents, de diverses natures, établissent que Gerbert a ravi aux

[1] Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. III, pars II, p. 1.
[2] Richer, apud Pertz, t. VIII, p. 131.
[3] *Rer. gall. script.*, t. IX, p. 273.
[4] Abacum certe primus à Saracenis rapiens. Wil. Malmesb., *de Gest. reg. angl.*, l. II, p. 10.

Sarrasins et importé dans notre pays quelques secrets de la science arabe.

On n'a pas encore bien déterminé en quoi consistait cet emprunt de Gerbert. C'est aux hommes plus versés que moi dans les sciences exactes, c'est à l'auteur de l'*Histoire des sciences mathématiques en Italie*, qu'il appartient de le faire un jour. Mais l'emprunt est certain, et il fut fécond. Depuis Gerbert, on rencontre chez différents auteurs un certain nombre de notions qui ont évidemment une origine arabe. Il a donc ouvert un des premiers cette voie où tant d'autres ont marché après lui. C'est là un grand service rendu aux connaissances positives, c'est une sorte de découverte qui suffit à immortaliser le nom de Gerbert.

L'historien Richer, nouvellement découvert par M. Pertz, et dont il sera question dans le chapitre suivant, fournit quelques renseignements curieux et nouveaux sur la science de Gerbert. Gerbert, qui avait appris les mathématiques en Espagne, étudia et professa la dialectique à Reims[1]. Il expliqua l'*Introduction* de Porphyre, d'abord selon la traduction de Victorinus, puis d'après le consul Manlius (c'est-à-dire d'après Boëce, qui s'appelait Manlius Severinus); puis enfin les *Topiques* d'Aristote, traduits en latin par Cicéron, dit Richer, et élucidés par le commentaire du même Manlius. Il est à croire, d'après cela, que Gerbert n'entendait pas le grec.

Passant à la rhétorique, il lut et interpréta dans l'école de Reims les poëtes Virgile, Stace, Térence, Juvénal, Perse, Horace, et l'*historiographe* Lucain.

Il enseigna aussi les mathématiques et la musique, dont il fit une exposition méthodique[2].

[1] Richer, p. 45 et suiv.

[2] Cujus genera in monochordo disponens, eorum consonantias sive sym-

Enfin, Gerbert paraît avoir conçu la pensée d'une classification des sciences, pensée qui devait être celle de Bacon, de d'Alembert, et que devait naturellement concevoir le génie encyclopédique de mon illustre père. Richer a consacré plusieurs chapitres à raconter les débats qui s'élevèrent entre Gerbert et un Allemand nommé Otrichus, au sujet de ce livre ou plutôt de ce tableau [1] de la division des sciences.

Otrichus prétendait que Gerbert avait placé la physique parmi les sciences mathématiques ; il le dit à l'empereur Othon. Quelque temps après, Gerbert allant à Rome et passant par Ravenne, où se trouvaient Otrichus et l'Empereur, celui-ci fit disputer Gerbert et son adversaire devant une foule de savants (*scholastici*). On apporta le tableau en question. Gerbert repoussa l'accusation d'Otrichus, et il établit la base de sa classification. Selon lui [2], la philosophie est le *genre*, dont les espèces sont la *pratique* et la *théorie* (*practice et theorice*). La pratique se divise en dispensative, distributive et civile. La théorie comprend la physique, science de la nature ; les mathématiques, science de l'intelligible ; et la théologie, science de l'intellectuel.

Il fallait une grande hardiesse et une grande liberté d'esprit pour placer sur la même ligne [3] la physique, les mathématiques et la théologie, et faire de ces trois connaissances *trois subdivisions de la philosophie*.

L'étude des sciences et le goût des affaires n'avaient pas

phonias in tonis ac semi-tonis, ditonis quoque ac *diesibus* distinguens, tonosque in sonis rationabiliter distribuens, in plenissimam notitiam redegit. Rich., p. 49.

[1] *Figura de philosophiæ partibus*. Id., p. 58.

[2] *Id.*, p. 60.

[3] Ailleurs, il dit qu'elles sont égales, *æquæve*.

éteint chez Gerbert l'amour de l'antiquité. Dans sa lettre à Constantin, moine de Fleury[1], il demande quelques ouvrages de Cicéron, et ailleurs, tout en parlant mathématiques, il trouve le temps de citer Horace. Il a écrit pour un portrait de Boëce quelques beaux vers d'un accent mâle et presque romain.

Les communications de Gerbert avec les Arabes, et les connaissances qu'il leur devait, lui donnèrent la réputation de sorcier, et son élévation même à la papauté fut attribuée à ses rapports avec le démon, auquel il s'était, disait-on, vendu, qui lui avait promis, en retour, de l'élever au souverain pontificat, puis, un jour, était venu réclamer son esclave et lui avait brisé la tête. Des légendes du même genre se trouvent dans un petit ouvrage fort curieux, écrit par le cardinal Bennon contre Grégoire VII, auquel ce Bennon attribue une grande science magique et des rapports avec le diable. Puis, remontant aux papes antérieurs, Bennon reproche à plusieurs d'entre eux, et particulièrement à Gerbert, d'avoir eu recours à la sorcellerie. Faisant allusion à ce que Gerbert a été pape dans les dernières années du dixième siècle et les premières du onzième, vers l'an 1000, il dit : « Gerbert monta de l'abîme quand les mille ans furent accomplis. Après avoir trompé beaucoup d'hommes par les arts diaboliques, victime à son tour de la puissance du démon, il fut frappé par lui, et par un juste jugement de Dieu, d'une mort subite[2]. »

Cette légende est, au fond, analogue à l'histoire du docteur Faust; une grande science et les biens du monde sont de même donnés par le démon qui vient un jour chercher sa victime.

[1] *Epist. ad Constantinum scholasticum; Rer. gall. script.*, t. X, p. 391.
[2] *Goldasti apologia pro Henrico quarto*, p. 11.

Dans la politique, dans la philosophie, dans les sciences, Gerbert est le plus grand représentant de son siècle. Sa vie politique se composa de démarches adroites, souvent hardies. Sorti des derniers rangs de la société, il arriva à la première place : ce fut en ménageant les partis, en se conformant aux circonstances, en résistant à propos, en changeant de langage selon les événements ; ce fut, en un mot, par cette habileté souple et déliée qui a fait de tout temps le renom des politiques célèbres, pour laquelle l'opinion vulgaire a toujours eu une trop indulgente admiration, et que la morale de l'histoire doit réprouver. Heureusement pour Gerbert, il sut allier à ces artifices qui donnent la renommée une gloire plus véritable. Tout en intriguant, il composait une bibliothèque, il faisait des observations astronomiques, il construisait de ses propres mains des sphères, il écrivait pour se procurer des livres ; en un mot, l'amour de la science ne l'abandonna jamais au milieu des soins de la politique, et c'est par ce côté qu'il se relève à nos yeux. Il lui est aujourd'hui plus honorable d'avoir été le premier qui ait étudié les sciences dont les Arabes d'Espagne étaient dépositaires ; d'avoir formé, au dixième siècle, une bibliothèque considérable ; d'avoir construit des sphères, que d'avoir été plus ou moins habile et plus ou moins heureux dans ses intrigues entre Othon, Hugues Capet et Charles de Lorraine ; de s'être assis un moment sur le siége épiscopal de Reims, et d'avoir passé plus tard du siége de Ravenne au siége de Rome, par l'influence d'Othon.

Il me reste, pour en finir avec le dixième siècle, à dire ce que furent l'histoire, la poésie et les arts dans ce siècle tant décrié.

CHAPITRE XVI

HISTOIRE ET POÉSIE AU X

Continuation des chroniques. — Richer. — Révolution qui amène au trône la troisième dynastie. — Détails de mœurs. — Flodoard. — Poëme sur le siége de Paris par Abbon, pédantesque, barbare, et curieux pour l'histoire du temps. — Poëme d'Hucbald sur les chauves. — Vers de Gerbert. — Beaux-arts.

Je crois avoir prouvé qu'il n'y a pas eu d'interruption complète dans la culture intellectuelle et littéraire de la France, entre la première renaissance, qui date du neuvième siècle, et la seconde, qui date du onzième. Il était essentiel d'établir qu'à travers le siècle intermédiaire, qu'on a appelé siècle de fer et de plomb, quelques filons d'or rattachaient l'époque antérieure au temps qui a suivi. J'ai cherché à montrer la filiation des écoles et la perpétuité des études. La théologie n'a pas entièrement péri au dixième siècle; quelques débats, peu importants il est vrai, en ont encore marqué la trace. Les sermons et la légende, ces deux genres de littérature ecclésiastique qui ne manquent à aucune époque, n'ont pas fait défaut à celle-ci. Nous avons vu que la littérature politique, loin de s'éteindre, a redoublé d'activité et d'énergie; la chaîne de la tradition philosophique n'a point été brisée, la science a reçu,

des premières communications avec les Arabes, une impulsion nouvelle et qui sera féconde.

Pour achever de mettre en lumière le fait que j'ai prétendu démontrer, il me reste à faire voir que ce qui est vrai des genres littéraires déjà étudiés, ne l'est pas moins de ceux qui nous restent à considérer : de l'histoire et de la poésie.

Il faut toujours distinguer avec soin l'histoire de la chronique : l'une est le corps, l'autre est le squelette des faits.

La chronique de l'abbaye de Saint-Vast, en Artois, est la plus intéressante de celles qui marquent la fin du neuvième siècle : elle finit à l'an 900, au moment où règnent les plus épaisses ténèbres, où l'on est le plus porté à désespérer des études et des lettres.

Heureusement, un homme dont nous aurons bientôt une autre occasion de parler, Flodoard, a écrit une chronique qui se prolonge jusqu'en 966. Les autres parties de l'empire déjà brisé de Charlemagne, dans lesquelles la barbarie est moins complète qu'en Gaule, voient naître un plus grand nombre de chroniques, mais elles sortent de mon sujet, car leurs auteurs deviennent de plus en plus étrangers à la connaissance de notre pays, comme l'Allemagne et l'Aquitaine deviennent de plus en plus étrangères à la France.

Un moine de Corvei, qui portait le nom, illustre chez les Saxons, de Witikind, confirme cette remarque. Il n'a qu'une idée très-incomplète de ce qui se passe en deçà du Rhin, et parle très-confusément de ce qui concerne Eudes et Charles le Simple. Il en est de même des chroniqueurs aquitains. Adémar d'Angoulême[1], qui vivait sous le roi

[1] Labbe, *Nov. bibl*, t. II, p. 151-185.

Robert, connaît moins bien encore l'histoire la plus récente de la France septentrionale. Il confond Hugues Capet avec son frère[1]; il croit que Charles le Simple, après sa captivité, a fini par remonter sur le trône, et il ignore le règne du roi Raoul. Ce fait correspond, dans l'histoire littéraire, à ce qui se passe dans l'histoire politique; il montre à quel point les différentes portions de l'empire de Charlemagne sont devenues étrangères les unes aux autres. Du reste, ces chroniques du Midi sont aussi arides que jamais, et il n'y a là aucun germe, aucune annonce d'un développement plus heureux.

C'est donc dans le nord de la France qu'il faut chercher à cette époque les seuls monuments de quelque valeur, et encore sont-ils bien peu nombreux. Je ne pourrais citer de saillant que l'histoire de Richer, nouvellement découverte par M. Pertz, et l'histoire de l'Église de Reims par Flodoard.

Le premier de ces deux ouvrages est d'une haute importance; il jette une lumière nouvelle sur plusieurs événements et entre autres sur le grand événement de cette époque, l'élévation d'Hugues Capet au trône. Richer est l'historien du neuvième siècle et de la révolution que ce siècle a vu accomplir.

Richer était très-bien placé pour connaître et pour comprendre le jeu des intrigues, les manœuvres des partis. Moine de Saint-Remi, il vécut à Reims, au centre de l'activité politique du dixième siècle.

Son père, qui avait été, sous Louis d'Outre-mer, un conseiller habile et un guerrier distingué, avait pu initier le jeune Richer à la science des affaires, que la vie du cloître

[1] Elevato enim Rotberto in regem.......... Carolus regnum recuperavit. *Ib.*, p. 164.

lui eût laissé toujours ignorer. De plus, il était médecin, comme il nous l'apprend lui-même et comme on le reconnaîtrait sans peine aux minutieuses descriptions qu'il fait de plusieurs maladies. La médecine dut aussi le mettre en rapport avec des personnages considérables. Enfin, il fut le confident de l'ambitieux Adalbéron et l'élève de Gerbert; il écrivit son livre à la requête de ce dernier, sous son inspiration et probablement d'après ses conseils. Il ne pouvait avoir un meilleur maître et un guide plus expérimenté.

Il commence là où s'arrêtent les Annales de Flodoard; mais il a voulu écrire une histoire et non de simples annales; il prétend rendre compte de ce qui s'est passé (*varias negotiorum rationes*), et tout exposer avec vraisemblance et clarté (*probabiliter et dilucide*). Richer tient parole; comme dit M. Pertz, il plaît par sa vigueur et sa simplicité.

Le seul tort que lui reproche le savant éditeur, et qui est plus grave encore aux yeux d'un Allemand qu'aux nôtres, c'est d'avoir poussé jusqu'à l'excès le sentiment français, qu'on voit ici pour la première fois se manifester dans l'histoire.

Non content de grossir démesurément le chiffre des pertes de l'ennemi, dans les batailles livrées par les rois de France[1], Richer a eu, on peut dire l'impudence, en remaniant son ouvrage, de substituer, dans la première partie, le mot Germanie au mot Belgique, et le nom de Henri à celui de Giselbert, pour faire croire que le roi français était maître de l'Allemagne[2].

Cette partialité passionnée, de laquelle, au reste, on trouve

[1] Eudes, dans la bataille de Montpensier, tue 13,000 hommes aux Normands. Richer, p. 11.
[2] *Voy.* préf., p. 13.

peu de traces dans le récit, n'est pas une recommandation pour l'exactitude de l'historien, mais, littérairement parlant, il en reçoit plus d'intérêt et une physionomie plus marquée.

L'élève du savant Gerbert avait reçu vraisemblablement quelque teinture des lettres antiques. L'aurore de la seconde renaissance commençait à poindre, et Richer imite Salluste, comme Éginhard imitait Suétone. Il ne manque pas de placer dans sa narration des harangues à la manière antique; le mot *déclamation*, consacré par les rhéteurs, est même employé[1]. Cependant, ces harangues ne sont pas toujours des déclamations, et plusieurs font très-bien connaître la situation des affaires et l'état des esprits.

Richer place en tête de son histoire des notions géographiques qui ne sont pas d'une grande justesse. On y voit que l'Europe est séparée de l'Asie au midi par le Nil. Les étymologies ne sont pas heureuses : la Gaule a reçu son nom de sa blancheur (en grec γάλαξ, lait)[2], et *Germania a germinando nomen accepit*[3]. A la fin du dixième siècle on a déjà l'envie d'être savant et de se montrer tel, mais on ne l'est pas encore beaucoup. Richer divise la Gaule, comme César, en trois parties, auxquelles il donne les mêmes noms. Homme du Nord, il est injuste pour le Midi : il reproche aux Aquitains un appétit désordonné (*plurimumque in ciborum rapiuntur appetitum*)[4]. Cette accusation s'adressait mieux aux compatriotes de l'auteur ; le Midi fut toujours plus sobre que le Nord. Au contraire, les Belges, suivant Richer, sont modérés dans le boire et le manger[5]. La pré-

[1] P. 152.
[2] P. 4.
[3] P. 5.
[4] P. 6.
[5] *Ibid.*

vention nationale se fait sentir dans ces détails, minutieux mais caractéristiques. Inspiré par son dédain pour tout ce qui n'est pas français, il appelle le second duc de Normandie, Guillaume Longue épée, *le chef des pirates*[1].

Richer peint vivement l'anarchie féodale qui régnait pendant l'enfance du roi Charles le Simple. « Chacun s'étendait selon son pouvoir; personne ne cherchait l'avantage ou la protection du royaume. »

On voit aussi que le parti carlovingien est surtout puissant dans ce que Richer appelle la Belgique, c'est-à-dire le pays situé entre la Marne et le Rhin, et le parti de la famille nouvelle, puissant dans la France centrale, que Richer désigne, comme César, par le nom de *Celtica*. Parlant de Charles, il dit : « Dans la Celtique, un très-petit nombre avaient embrassé sa cause; mais toute la Belgique était pour lui[2]. » Il remarque ailleurs que les partisans de Robert, frère d'Eudes soulevé contre Charles, étaient presque tous de la Celtique[3]. Les provinces du nord et de l'est, plus soumises aux influences germaniques, soutinrent plus longtemps que les autres la famille des Carlovingiens, devenue presque germaine par ses sympathies et ses alliances, tandis que le centre et le cœur de la France tenaient pour Eudes et sa vaillante race : bien que saxonne d'origine[4], elle s'était nationalisée par les services rendus au pays qu'elle défendit sans relâche contre les Normands. Richer, né à Reims, est pour les Carlovingiens jusqu'au moment où Hugues monte sur le trône; alors il passe au vainqueur, comme fit son maître Gerbert. Avant son avénement au

[1] Piratarum dux. P. 64.
[2] P. 15.
[3] P. 23.
[4] P. 4.

trône, Hugues, ainsi que les autres personnages de sa famille, est désigné par le nom de *tyran*[1]. Cependant, comme l'histoire de Richer a été écrite sous les Capétiens (de 991 à 998), elle rend justice aux grandes qualités de Hugues, qu'il désigne ordinairement par l'appellation simple et héroïque de *dux*, jusqu'au jour de son couronnement.

Hugues était le héros de la France centrale; mais, pour arriver au trône, il fallut qu'il y fût porté aussi par la France de l'est et du nord, et qu'il eût pour lui l'archevêque de Reims. Adalbéron, auprès duquel Charles le Simple vient réclamer l'héritage de son neveu, accable des plus terribles reproches le faible et malheureux prince, puis présente Hugues aux seigneurs assemblés et leur adresse un véhément discours qu'il termine ainsi[2] : « Mettez donc à votre tête un chef illustre par ses actions, sa noblesse, ses soldats, qui sera un protecteur, non-seulemont de l'État, mais aussi des intérêts privés... Qui, en effet, s'est réfugié vers lui et n'a pas trouvé en lui un défenseur? »

L'ouvrage de Richer offre donc une peinture animée de la politique contemporaine; la découverte de M. Pertz a rempli une lacune dans notre histoire et a donné au dixième siècle son monument littéraire le plus important.

On peut en détacher quelques traits qui peignent l'état des mœurs dans ce siècle peu connu.

Le sentiment chevaleresque existe déjà; au concile d'Engelheim, le roi Louis d'Outre-mer dit : Si le *duc* ose nier ceci, je lui offre le combat singulier[3]. Un discours de l'abbé de Saint-Remy de Reims à ses moines montre qu'on connais-

[1] P. 38-65.
[2] P. 175.
[3] His si dux contraire audeat, nobis tantum singulariter congrediendum sit. P. 99

sait dès lors les souliers à la poulaine[1], qui furent aussi anathématisés par les prédicateurs du moyen âge. L'industrie s'était singulièrement exercée dans la fabrication des machines de guerre : Richer en décrit de fort compliquées; quelques-unes ressemblent à des machines infernales. Enfin, parmi la suite des événements publics est jetée la courte et amusante narration d'un voyage que fit Richer se rendant de Reims à Chartres où il allait étudier Hippocrate, ce qui semble prouver que la médecine florissait dans cette dernière ville. La peinture du pont de Meaux, qu'on ne peut passer qu'en plaçant un bouclier dans les endroits où il est rompu[2], fait connaître en quel état se trouvaient alors les communications même dans les villes assez considérables, et le ton du chapitre tout entier montre le penchant naturel des Français aux *Mémoires*, genre de composition vers lequel ils ont été de tout temps entraînés par l'invincible besoin de parler d'eux.

Après l'ouvrage de Richer, le monument historique le plus remarquable du dixième siècle est l'histoire d'une Église, de la grande Église de Reims. C'est qu'en effet rien en France n'était plus puissant, plus important que cette Église. Déjà plusieurs fois les débats politiques nous ont ramenés à elle; elle a été le théâtre sur lequel se sont livrés les plus grands combats entre les deux puissances rivales qui luttaient si énergiquement, entre l'épiscopat et la papauté. Eh bien ! l'Église de Reims, cette Église dont le rôle est si grand, dont l'influence est si décisive pour les destinées politiques du temps, qui est placée entre la Gaule et la Germanie, entre l'empire d'Allemagne et le royaume de France ; l'Église de Reims aura son historien; et le plus

[1] Quibus (calceamentis) etiam *rostra* componunt. P, 129

[2] P. 199.

digne de ce nom, après Richer, que produira le dixième siècle, sera Flodoard. En outre, les études avaient été relevées à Reims par Remi d'Auxerre et favorisées ensuite par Gerbert. Flodoard, archiviste de la cathédrale, ayant par là à sa disposition tous les matériaux nécessaires, mêlé lui-même à diverses négociations ecclésiastiques et politiques, a été préparé par tous ces antécédents à être l'historien de son Église.

L'ouvrage est divisé en quatre livres : le premier expose l'origine de la ville et de l'Église de Reims. Flodoard déploie, dès les premières pages, un assez grand luxe d'érudition classique; il cite Tite Live, Virgile, César, Lucain[1]. Il ne fait pas preuve, j'en conviens, d'un sens critique fort remarquable. Selon lui, la ville de Reims a reçu son nom des soldats de Rémus, qui s'y sont réfugiés. Quant aux origines de l'Église elle-même, j'ai déjà eu occasion de dire que, selon un usage presque général, Flodoard la fait remonter aux temps apostoliques. Selon lui, l'Église de Reims fut fondée par Sixte, envoyé par saint Pierre lui-même[2]. Il y avait, pour dater de si loin, une autre raison que les prétentions généalogiques dont la mode était alors si répandue : Flodoard était bien aise, dans un temps où son Église avait si souvent à lutter avec l'Église de Rome, d'opposer à celle-ci une antiquité presque égale. Le désir de sauver à tout prix les privilèges de l'église de Reims perce encore dans une autre circonstance de sa fondation, telle que la rapporte Flodoard.

« Sixte, dit-il, fut nommé archevêque par saint Pierre, avec le concours des suffragants (*cum suffraganeorum auxilio*). » C'est faire remonter bien haut le droit, tant

[1] L. I, cap. 1 et 2.
[2] *Id.*, cap. 3.

réclamé par les évêques, d'être nommés par leurs pairs.

Ensuite viennent des récits légendaires. Flodoard est le premier qui ait parlé du miracle fameux de la sainte ampoule[1].

Les légendes qui abondent dans cette histoire n'y ont pas été insérées sans dessein. L'auteur raconte qu'un moine vit en songe la Vierge qui, lui montrant saint Remi, disait : Voici celui à qui le Christ a donné l'autorité sur l'empire des Francs. Celui qui, par sa parole, a délivré cette nation de l'idolâtrie, possède le don inviolable à jamais de lui donner un roi ou un empereur[2].

Ainsi, les prérogatives que revendiquait l'Église de Reims se mettaient sous la protection d'une vision merveilleuse.

Dans les livres suivants sont rapportés, avec de grands détails, plusieurs événements que nous connaissons en partie : les débats d'Hincmar et des évêques ses successeurs avec le saint-siége. Enfin, l'ouvrage se termine monacalement par divers renseignements sur les monastères qui dépendent de l'Église de Reims et par le récit de quelques miracles.

Flodoard est l'historien ecclésiastique du dixième siècle, comme Grégoire de Tours est celui du septième ; mais il n'y a aucune comparaison à faire entre ces deux auteurs pour la couleur du style ; la composition aussi est entièrement différente.

Si l'Église de Reims était au dixième siècle le centre de la vie politique de l'Église, l'événement le plus tragique du temps, celui qui devait le plus vivement frapper les imaginations, c'était l'invasion sans cesse renaissante des Nor-

[1] L. I, cap. 13.
[2] L. II, cap. 19.

mands ; aussi la composition poétique la plus importante du dixième siècle est *le Siége de Paris par les Normands*, écrit par Abbon, moine de Saint-Germain, qu'il faut se garder de confondre avec Abbon de Fleury. Le poëme frappe par son titre même : *de Bellis Parisiacæ urbis, et Odonis principis, ac de miraculis sancti Germani (des Guerres de la ville de Paris, du prince Eudes, et des miracles de saint Germain)*.

Dans ce titre figurent trois personnages.

La ville de Paris, que personne encore ne s'est avisé de mettre en scène et de chanter, et dont les destinées, jusqu'alors assez obscures, seront si brillantes ; à côté de la capitale nouvelle paraît Eudes, le chef de la race nouvelle ; et enfin, à côté du chef populaire, le saint populaire, le protecteur de Paris, le saint parisien, saint Germain.

Le mérite historique du poëme d'Abbon est d'être écrit par un témoin oculaire. Abbon avait assisté aux assauts qu'il raconte ; il le dit positivement : *Vidi equidem*[1].

Les faits qu'il n'a pas vus lui-même lui ont été confiés par des acteurs du drame guerrier : « Ainsi nous l'a raconté, dit-il, quelqu'un qui était présent : »

Sic etiam nobis retulit qui interfuit ipse.

Bien que le poëme d'Abbon ne manque pas d'un certain patriotisme parisien et capétien, il a été conçu dans une intention pédantesque plus que patriotique. L'auteur nous apprend que son intention fut de s'exercer à la versification pendant qu'il lisait les *Églogues* de Virgile[2]. Certes, la lecture des *Églogues* n'a pas porté bonheur à la mélodie des vers d'Abbon. Il se vante que peu de ses vers soient

[1] Abb., *Ép. dédic.*
[2] *Id.*

boiteux[1] : l'art d'écrire est tombé bien bas, lorsque l'ambition d'un poëte renommé dans son temps se borne à faire le moins de vers boiteux possible. La composition est nulle : l'auteur suit pas à pas les événements ; son poëme est une sorte de gazette, en général plate et vague, qui relate, à la manière des chroniques, les faits à mesure qu'ils se présentent. Toute l'unité du récit est dans l'effroi qu'inspirent les Normands, et qui domine le poëme d'Abbon comme il dominait les âmes de ses contemporains. L'intervention fréquente de saint Germain, patron de la ville de Paris et, en particulier, de l'abbaye à laquelle appartient l'auteur, jette sur l'ensemble de l'ouvrage un merveilleux légendaire assez froid.

La barbarie et la pédanterie caractérisent l'expression poétique chez Abbon. Abbon écrivait dans ces dernières années du neuvième siècle que je n'ai pas cru devoir séparer du dixième, et qui marquèrent l'époque du plus profond abaissement des lettres ; mais les lettres avaient été cultivées dans la période antérieure, depuis Charlemagne jusqu'à Charles le Chauve, et cette culture avait laissé après elle l'habitude de faire entrer des mots grecs dans les vers latins ; Abbon a hérité de cette manie.

Abbon, qui a toutes les peines du monde à exprimer ce qu'il veut dire ; qui, par une distraction singulière, oublie le verbe dans une phrase[2], qui met un cas pour un autre, une préposition pour une autre ; Abbon, dont le latin est effroyable, a grand soin de l'entrecouper de mots grecs.

Ainsi la ville s'appelle souvent *polis*, le soleil *helios*[3].

[1] Abb., *Ép. dédic.*
[2] L. II, v. 144-5.
[3] Il dit *Parisiacæ polis*, pour *poleos ;* au lieu de *libros*, *biblos*. *Ép. dédic.*

Rien ne peint mieux une recrudescence de la barbarie revenant le lendemain d'un siècle littéraire, que cette alliance monstrueuse entre un style barbare et des prétentions à l'érudition classique poussées jusqu'à hérisser de mots grecs un détestable latin.

Abbon, fidèle à cette même tendance pédantesque, a soin de faire des allusions fréquentes à la mythologie antique, d'insérer dans son récit des périphrases familières aux poëtes anciens. Au milieu des rudes vers qui décrivent les assauts des Normands, Apollon ne manque pas de descendre chaque soir dans la mer[1]. Si l'on éteint le feu allumé par les pirates scandinaves, c'est que le dieu boiteux de Lemnos cède au grand Neptune[2]. Même dans les parties légendaires du poëme, le paganisme se glisse encore à travers la barbarie du temps et l'ignorance d'Abbon. Ainsi, un des assiégeants ayant brisé les vitraux de l'église de Saint-Germain, fut puni par le saint et devint fou furieux, ce qu'Abbon exprime en disant qu'il fut attaché au char des Euménides[3]. Voilà saint Germain et les Euménides qui figurent ensemble, dans un vers qui donnera une idée de la dureté ordinaire à la poésie d'Abbon.

Curribus Eumenidum pictis arctatus ab almo.

On est plus étonné de rencontrer parfois un vers mélodieux au milieu de ces vers grossiers; mais on ne tarde pas à reconnaître en lui un étranger, quelque vers de Virgile égaré, dépaysé, comme la Muse d'Ovide chez les Gètes. Ainsi, à côté du vers que je viens de citer, se trouve celui-ci :

Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras[4].

[1] L. I, v. 76.
[2] *Ib.*, v. 159.
[3] *Ib.*, v. 474.
[4] L. II, v. 178.

Au lieu de discuter plus longtemps le mérite poétique d'Abbon, il vaut mieux recueillir les renseignements qu'il nous donne sur l'état de la France à une époque si pauvre en monuments. Bien que la bizarrerie et le vague de l'expression empêchent souvent ces renseignements d'offrir tout l'intérêt qu'ils pourraient présenter, cependant ils ne sont pas toujours dénués d'une certaine exactitude pittoresque.

Le caractère des trois peuples qui se partageaient alors le sol de la France actuelle y est tracé avec assez de netteté ; ces peuples sont opposés vivement les uns aux autres. Les Francs latins, comme on les appelait alors[1], les Francs de ce côté-ci du Rhin, les Français, qu'Abbon nomme *Francigenæ*, apparaissent sous un aspect martial et superbe :

Francigenæ adproperant alta cum froute superbi[2].

D'autre part, les populations d'outre-Loire, les populations aquitaines, qui peuvent conserver dans leurs veines quelques gouttes de sang ibérien, sont représentées avec cette souplesse et cette dextérité que nous avons désignées comme étant le caractère primordial des Ibères, et qui n'ont jamais été complétement abolies chez nos populations méridionales :

Calliditate venis acieque, Aquitania, linguæ[3].

L'adresse et la langue aiguisée, voilà bien le caractère gascon. Je ne sais pourquoi, dans plusieurs endroits, les Bourguignons (*Burgundiones*) sont donnés pour des hom-

[1] Hic divisio facta est inter Teutones francos et Latinos francos. *Recueil des Hist. fr.*, t. VIII, p. 231.
[2] L. II, v. 470.
[3] *Ib.*, v. 471.

mes mous et peu guerriers, particulièrement dans ce vers étrangement coupé :

Consilioque fugæ Burgun- adiere -diones[1].

Ceci ne tient vraisemblablement qu'à une antipathie de voisinage ; à moins que l'on ne veuille se souvenir que les Burgundes étaient, au temps de la conquête, les moins farouches des envahisseurs de la Gaule.

Quant à notre caractère national, nous trouvons ici consignées, sous forme de reproche, les qualités que nous avons vues être, dès l'origine, l'apanage de la race gauloise. Ce qu'Abbon reproche à ses compatriotes, c'est l'orgueil, c'est la vanité, qui semble inhérente à notre caractère, et dont nous avons été aussi accusés par Dante. C'est ensuite le penchant aux voluptés, et enfin le goût de la parure[2].

Le Français était donc vain, enclin au plaisir et frivole, au temps d'Abbon, comme au temps de César et de Voltaire.

Rien n'est plus curieux à rechercher dans le poëme d'Abbon que certains passages, dans lesquels l'auteur exprime des sentiments politiques ou des opinions que partageaient ses contemporains. A cet égard, est très-remarquable tout ce qui concerne Eudes et Charles le Gros. Il y a dans les paroles d'Abbon, quand il parle de l'Empereur, un certain respect et comme un vague souvenir d'une grande puissance, et en même temps un profond sentiment de la faiblesse à laquelle cette puissance est réduite. Charles le Gros arrive au secours de Paris assiégé ; ses pa-

[1] L. II, v. 472.

[2] Quippe supercilium, Veneris quoque fœda voluptas
Ac vestis pretiosæ elatio.
L. II, p. 599-600.

roles sont superbes : « Comment pourront tenir devant moi de tels voleurs? »

Talia me coram fures[1]?

Puis il vient camper au pied de Montmartre, « entouré d'armes de toute sorte, comme le ciel est entouré de splendeurs astrales. »

Mais il ne fait rien, et s'en va mourir.

Sic Karolus rediit moriturus fine propinquo[2].

Cette fin de Charles le Gros et de l'Empire français des Carlovingiens, qui meurt avec lui, inspire à l'auteur ces deux vers d'une grande énergie d'expression et d'une harmonie lugubre :

Interea Karolus, regno, vita quoque nudus,
Viscera *Opis divæ* complectitur abdita tristis.

Cependant Charles, *nu* de la vie et *nu* de son royaume, va embrasser tout triste les entrailles de la terre[3].

Dans les vers cités plus haut, on croit voir un reflet de la splendeur impériale créée par Charlemagne s'attacher au front du dernier empereur de sa race. Ceux-ci font tristement sentir la décadence de cette race ; l'Empire de Charlemagne entre pompeusement dans son néant.

Nous comprenons maintenant pourquoi, dans les poëmes carlovingiens, Charlemagne est un personnage tout ensemble si majestueux et si impuissant. Il figure dans ces poëmes à peu près comme Charles le Gros dans l'œuvre d'Abbon ; il est entouré d'armées innombrables, et lui-

[1] L. II, v. 320.
[2] *Ib.*, v. 342.
[3] *Ib.*, v. 442.

même est faible. Les imaginations, qui, vers l'époque à laquelle nous sommes parvenus, préparaient la matière des poëmes carlovingiens, semblent avoir été dominées à la fois et par le souvenir de l'ancienne grandeur de l'Empire et par le spectacle de ses misères actuelles.

A la peinture languissante du dernier empereur carlovingien, Abbon oppose la vive peinture du roi capétien :

Lætus Odo regis nomen, regni quoque numen (*assequitur*)[1].
Francorum populo gratante faventeque multo.

Eudes, joyeux, saisit le nom et la puissance de roi, aux applaudissements du peuple franc.

Francia lætatur, quamvis is Neustricus esset.

Les Francs se réjouissent, bien qu'il soit Neustrien.

Ces vers expriment parfaitement la situation politique : le roi Eudes est un roi neustrien, et non un roi germanique ; cependant il est élevé sur le trône aux applaudissements de la Gaule franque. Le moine Abbon, organe de l'admiration populaire, fait vaincre au nouveau roi dix mille cavaliers et neuf mille fantassins ; puis Eudes monte sur un rocher, faisant retentir son cor comme celui de Roland à Roncevaux, et le cor du nouveau roi remplit de son bruit l'univers.

« Toutes les forêts répondaient, obéissantes (*famulando*), à la voix du roi, et le retentissement de sa trompette ébranlait tous les éléments. Cela n'avait rien d'étrange, puisqu'une bouche royale entonnait[2]. »

Voilà comment Abbon parle du roi Eudes. Il s'exprimait

[1] L. II, v. 445.
[2] *Ib.*, v. 515.

bien différemment sur le dernier empereur carlovingien. Un Normand, qui a porté un coup à Eudes dans la mêlée, est frappé de mort, parce qu'il a touché l'oint du Seigneur[1]. Ces passages sont au nombre des plus importants dans le poëme sur le siége de Paris, car on y prend sur le fait l'entraînement populaire qui a porté au trône la dynastie héritière des Carlovingiens, les Capets, dont l'avénement est salué ici avec tant d'enthousiasme par la voix d'Abbon.

De nombreux détails de mœurs seraient à recueillir dans le *Siége de Paris :* l'usage de balles de plomb (*plombea mala*) lancées par des machines ou des frondes[2], les bateaux peints et les boucliers peints des assaillants scandinaves comme dans les sagas[3], la tour où s'enferment les guerriers, et de laquelle on approche un char couvert de matières embrasées[4], chaque guerrier qui s'empresse de faire envoler ses faucons avant d'éteindre le feu, tant était déjà forte la passion de la vénerie, etc. Mais je n'ai pas cru devoir m'arrêter sur tous ces faits particuliers; j'ai cru qu'il était plus essentiel de montrer, dans le poëme obscur d'Abbon, le contre-coup de la grande révolution accomplie de son temps. C'est toujours l'histoire que je cherche, et l'histoire seule peut donner quelque valeur à une semblable poésie.

Il y a aussi des remarques intéressantes à faire sur la langue employée par Abbon.

Dans le poëme d'Abbon sont opposées les deux espèces de langue latine qui avaient cours simultanément, savoir : le latin savant et le latin vulgaire[5]. Abbon, qui cherche

[1] Domini... christum. *Ib.*, v. 522.
[2] L. I, v. 235
[3] L. I, v. 256.
[4] *Ib.*, v. 530-537.
[5] *Voy.* le dernier chapitre de cet ouvrage.

toujours de préférence le mot le plus pédantesque, et par suite le plus obscur, voulant cependant être compris, a eu l'idée d'ajouter des gloses à son poëme[1], et ces gloses consistent souvent dans un synonyme populaire placé sous le mot recherché; le premier a, en général, une plus grande analogie avec le mot français. Ainsi Abbon emploie le mot *mergites*, gerbes, mais il a soin de mettre au-dessous *gerbæ;* au-dessous de *taxos* il met *ivos;* au-dessous de *conus*, *helmus;* au-dessous de *tela*, *dardi;* au-dessous d'*adaugent*, *augmentant*, expressions empruntées à un latin populaire plus intelligible aux hommes du dixième siècle que le latin pédantesque d'Abbon, et aussi plus semblable au français. Dans le texte même du poëme, on remarque plusieurs mots latins qui prennent une physionomie française, qui s'acheminent, si je puis m'exprimer ainsi, vers le français : ainsi, au lieu de *musculus*, *musclus;* au lieu de *avunculus, avunclus*. On surprend même déjà la prononciation française dans *respondit*, placé deux fois à la fin d'un vers[2]; ce qui montre que le *s* ne s'articulait pas.

Je ne m'arrêterai pas aux jeux d'esprit, aux tours de force dont ce siècle ne s'est pas plus abstenu que les précédents. Ainsi, le même Abbon a adressé à l'empereur Othon une pièce de vers qui, comme celle de Fortunat, ne se pourrait bien comprendre qu'au moyen d'une figure de géométrie. Elle représente une croix divisant un grand carré en quatre carrés plus petits; les deux parties de la croix et les quatre côtés du grand carré sont formés par ce vers :

Otto, valens Cæsar, nostro tu cede cothurno.

[1] Une partie, au moins, de ces gloses est d'Abbon lui-même. *Le Siége de Paris*, traduction de N. R. Taranne, préf., p. XVI.
[2] L. II, v. 560, 587.

Le chef-d'œuvre du genre est le poëme d'Hucbald *sur les Chauves*, et adressé à Charles *le Chauve* lui-même. Chaque mot commence par un *c*, et, de dix en dix vers, reparaît ce refrain :

Carmina clarisonæ calvis cantate Camœnæ.

Vers la fin, l'auteur, se livrant à l'enthousiasme que son sujet lui inspire, exalte le mérite des chauves, et, après avoir cité Élisée et saint Paul, s'écrie :

Calvitii culmen cœli cognoscite centrum.

Sachez que le sommet d'une tête chauve est le centre du ciel.

Poursuivant sa comparaison, il dit que la lune subit des éclipses, mais qu'une tête chauve est une lune toujours pleine :

Cynthia cessabit chryseos conferre colores,
Cornua contenebrans cedat concrescere calvis.

Ce grotesque poëme offre comme une parodie de l'allitération usitée dans les poésies scandinaves et anglo-saxonnes, et parfois transportée dans la poésie latine[1].

Gerbert a écrit quelques vers auxquels on ne peut reprocher les défauts qui nous ont frappés jusqu'ici. Les épitaphes composées par lui pour plusieurs grands personnages[2] contiennent des détails astrologiques sur la situation des diverses planètes au moment de la mort de ceux que célèbre le poëte. Dans la troisième, le soleil est appelé Apollon, et dans celle d'Othon, le futur pape s'est servi d'une expression qui semble empruntée à l'apothéose païenne : *Otto decus divum*. Au onzième siècle, Hildebert,

[1] On peut citer plusieurs exemples, entre autres celui d'Aldhelm, moine anglo-saxon du septième siècle. *Voy.* Scharon Turner, t. III, p. 405.
[2] *Recueil des hist. fr.*, t. IX, p. 103.

évêque du Mans, parlera un langage encore plus païen que Gerbert. Les plus remarquables vers de ce dernier célèbrent la mémoire de Boëce.

Gladio bacchante Gothorum
Libertas romana perit, tu consul et exsul
Insignes titulos præclara morte remittis.

Il convenait à un homme aussi cultivé, aussi ami des lettres, aussi éminent par la science que Gerbert, de consacrer un souvenir à ce dernier des Romains. Il suffit de citer quelques-uns de ces vers pour montrer que la facilité du tour, la noblesse du sentiment et de l'expression contrastent, chez Gerbert, avec la barbarie qui nous choquait chez Abbon et chez Hucbald. Avec Gerbert l'on touche à la Renaissance ; l'esprit humain a ployé un moment à la fin du neuvième siècle, mais il se redresse et se relève dès la fin du dixième.

Les mauvais vers de cette époque n'ont d'autre intérêt que celui de la peindre. Ce mérite est porté assez loin dans l'épître d'un évêque nommé Salomon ; il y déplore, en termes énergiques et par des traits copiés d'après nature, les misères, la désolation et le carnage qui suivent les pas des Normands.

Campi cæsorum siccatis ossibus albent.

Les champs blanchissent des os desséchés des morts.

Salomon déplore le grand malheur de ces temps, l'absence d'un pouvoir fort. La société manque de gouvernement.

Desunt ubicumque regentes [1].

[1] Canisius, *Antiquæ lectiones ;* Ingoldstadt, 1601, éd. in-4°, t. I, part. II, p. 21.

Les vers par lesquels Salomon engage son ami à se retirer au dedans de lui-même, à chercher le repos en Dieu et à oublier un monde qui échappe et chancelle, ces vers sont assez beaux :

> Mundum linque, vaca Domino, sectare quietem,
> Tecum disce habites, inimicas desere lites :
> Nutat enim mundus fallax et labitur orbis.

Nous avons vu un sentiment pareil suggéré aux poëtes chrétiens du cinquième siècle par l'arrivée des Barbares ; les hommes n'étaient pas plus heureux au dixième siècle, et le christianisme était toujours là pour les consoler.

Il faut signaler l'origine d'un genre de poésie qui aura un long avenir, la poésie satirique ; elle apparaît dans la littérature en même temps que naît notre nationalité. Le génie de la moquerie et le génie français sont du même âge.

Le dixième siècle nous a laissé un petit poëme satirique sur les événements de la cour du roi Robert[1]. Cette cour était partagée entre deux femmes, la reine Berthe et la reine Constance. Les vers dont il s'agit sont dirigés contre Landry, chef du parti de la reine Berthe, et qui voulait la rapprocher de son époux. Nous ne pouvons trouver un grand sel à cette pièce, remplie d'allusions fugitives et obscures. Elle est écrite en vers rimés et fut probablement destinée à être chantée ; elle offrirait alors le plus ancien exemple de la chanson satirique, sinon en français, du moins en France. Voici deux vers sur Landry qui ne donneront pas une haute idée de l'élégance du morceau :

> Achitophel prosperitas
> Est Europæ captivitas.

[1] *Rhythmus satyricus de temporibus Roberti regis. Rerum gallic. script.*, t. X, p. 93.

Le hasard produit de singulières ressemblances : le nom biblique donné ici au favori du roi Robert est employé par Dryden pour désigner Shaftesbury, dans la fameuse satire politique intitulée *Absalon et Achitophel.*

Il y a peu de chose à dire sur les arts au dixième siècle. Comme les lettres ils éprouvent une éclipse passagère; mais qui semble avoir été moins complète. La musique se soutint mieux que les autres arts à la hauteur où l'avait portée la réforme opérée sous Charlemagne ; on peut même remarquer que presque tous les hommes qui ont un nom dans la science et dans l'Église sont musiciens[1]. Hucbald, auteur du détestable poëme *sur les Chauves*, écrivit le premier traité complet sur la musique que la France ait vu naître.

L'architecture produisit peu au dixième siècle. L'idée si généralement répandue que le monde allait finir détournait les hommes de construire des édifices pour une si courte durée. Cependant, il existe encore des églises du dixième siècle ; M. Mérimée donne cette date à Notre-Dame de la Couture, au Mans. Du reste, rien ne peut les faire distinguer des églises du neuvième siècle.

La sculpture, l'art de fondre et de ciseler ne se perdirent pas entièrement. On peut joindre aux preuves qu'allègue l'abbé Lebœuf[2] ce que dit l'historien Richer d'un autel construit par ordre d'Adalbéron[3]. Aux quatre angles de l'autel étaient les figures des quatre évangélistes en or et en argent. Adalbéron avait aussi fait faire un chandelier à sept branches et une châsse *décorée par un élégant travail.*

[1] Lebœuf, *Recueil de divers écrits*, t. II, p. 101. *Voy.* dans ce volume chapitre 23, *de la Renaissance au onzième siècle.*

[2] *Recueil de divers écrits*, t. II, p 135 et suiv.

[3] Rich., l. III, ch. 23.

Le même passage de Richer offre le plus ancien témoignage attestant l'existence de fenêtres peintes et contenant des *histoires* entières[1]. L'art de peindre sur verre n'avait donc point péri ; il paraît même, d'après les paroles de Richer, avoir atteint un développement plus considérable qu'au neuvième siècle.

Les miniatures n'ont point cessé d'orner les manuscrits, mais elles sont bien inférieures à celles de l'âge précédent ; aussi inférieures que les vers d'Abbon à ceux de Théodulfe ; que la prose de Flodoard à celle d'Éginhard ; aussi inférieures, enfin, que Charles le Gros ou Charles le Simple à Charlemagne.

La décadence du dixième siècle a donc été profonde, mais elle n'a pas été définitive. Puisque l'esprit humain s'est relevé de si bas, nous pouvons être sûrs qu'il ne succombera jamais entièrement, et que ses efforts pour se redresser seront toujours en proportion de sa chute. Au moment où il semblait toucher le fond de l'abîme, par une élasticité merveilleuse qui lui est propre, il a rebondi, si j'ose parler ainsi, et s'est élancé de nouveau vers la lumière. Il y a un intérêt dramatique à considérer ces époques difficiles, ces époques de défaillance et de crise, pendant lesquelles on se demande avec anxiété si l'esprit humain va périr, si la civilisation va s'éteindre, ou bien si l'esprit humain sera sauvé, si la civilisation revivra.

Nous avons pu douter un moment, au commencement du dixième siècle, si ce n'en était pas fait de la civilisation. Il y allait du moyen âge, des siècles qui ont suivi, du nôtre, de tous ceux qui viendront après lui ; mais l'esprit humain a résisté. Il est exposé à des maladies fort diverses : il a des

[1] Ecclesiam...... fenestris diversas continentibus historias dilucidatam. Rich. l. III, c. 23.

accès de fièvre, de vertige, de délire ; il a aussi des intervalles de langueur, d'affaissement, tantôt dans des temps de désordre, tantôt dans des siècles de bien-être matériel, et ces dernières défaillances ne sont pas les moins dangereuses. Mais on ne peut craindre que le malade périsse, car le malade est immortel.

CHAPITRE XVII

LA THÉOLOGIE AU XI[e] SIÈCLE. — BÉRENGER.

Suite des réformes. — Trêve de Dieu. — Écoles. — Les anciennes subsistent et reprennent leur éclat. — Culture du Nord et du Midi. — Les nouvelles écoles. — Opinions manichéennes. — Question de l'Eucharistie. — Bérenger. — La réforme devancée au onzième siècle.

Nous avons constaté, durant le dixième siècle, la continuité du mouvement intellectuel; au onzième, nous allons signaler ses progrès. Il y a entre les deux siècles la différence qui existe entre une ligne horizontale et une ligne ascendante. Depuis quelque temps nous marchons parmi des ténèbres souvent bien épaisses, tournant la tête vers les dernières lueurs de l'ancienne civilisation, ou saluant de loin les premières clartés de la nouvelle. Encore quelques pas et nous aurons atteint notre but; après cette course longue et laborieuse à travers les déserts, nous allons commencer à gravir la dernière montagne; de l'autre côté, nous découvrirons le soleil et la terre promise.

L'Église poursuit l'œuvre des réformes et par là donne naissance à plusieurs ordres importants : les chartreux (1084) et les cisterciens (1098) sont le produit de ces réformes, utiles aux lettres aussi bien qu'aux mœurs.

La mesure prise au neuvième siècle pour imposer une règle au clergé séculier n'ayant pas obtenu un succès complet, on fut obligé d'y revenir et de contraindre les chanoines à vivre canoniquement. Quant à la société civile, l'Église s'efforce d'y introduire quelque ordre, d'y mettre quelque harmonie par l'établissement de la *trêve de Dieu.* Déjà, au dixième siècle, des tentatives analogues avaient été faites, mais celles du onzième furent beaucoup plus considérables et beaucoup plus importantes.

Voici ce qu'était la trêve de Dieu : les évêques, assemblés en concile, déclaraient que, durant certains jours, certaines époques de l'année, la guerre entre chrétiens serait suspendue, la guerre, qui était dans les mœurs au point de faire partie du droit public. Au concile de Narbonne, en 1054, il fut défendu aux chrétiens de s'attaquer, de se faire aucun mal, depuis le mercredi au soir jusqu'au lundi matin; depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'à l'octave de l'Épiphanie [1]; depuis le dimanche de la Quinquagésime jusqu'à l'octave de Pâques, etc. Ainsi, le christianisme intervient au milieu des instincts barbares de l'époque pour les modérer. Il ne peut en triompher complétement, il est obligé de transiger avec eux, de faire, comme dans un incendie, la part du feu. Il n'en rend pas moins à l'humanité un immense service, et on doit lui savoir gré de sanctifier ses solennités en y rattachant ainsi des conditions de paix et de sécurité. Vers le même temps se propagent les légendes selon lesquelles les tourments de l'enfer étaient suspendus un jour de chaque semaine; légendes touchantes, nées du besoin de tempérer la rigueur des croyances aussi bien que la barbarie des mœurs. La trêve

[1] Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. IX, p. 1073.

du démon naissait du même principe que la trêve de Dieu.

Les trêves de Dieu n'étaient pas constamment respectées, mais l'Église les étendait et les renouvelait sans cesse. Elle gagnait un peu de terrain de concile en concile, et, pour ainsi dire, empiétait toujours sur le mal.

Elle exigera davantage; au concile de Clermont, en 1095, elle déclarera la trêve de Dieu valable tous les jours pour les clercs, les moines et les femmes[1].

En voyant l'Église s'épurer elle-même par les réformes et améliorer l'état social par les trêves de Dieu, il est naturel de penser que le mouvement des écoles suivra cette tendance générale vers la civilisation. Et c'est ce qui a lieu, en effet.

Je ne puis entrer dans le détail de toutes les écoles florissantes ou fondées au onzième siècle, détails qui se trouvent dans l'*Histoire littéraire de France*[2] par les bénédictins, dans l'ouvrage de Launoy *sur les Écoles*, et dans les *Annales de l'ordre de Saint-Benoît*. Le résultat est celui-ci : il y a au onzième siècle des écoles qui florissaient déjà dans les siècles précédents, et des écoles dont la célébrité commence. Parmi les premières, qui existaient auparavant et qui subsistent, il faut citer tout d'abord l'école de Tours, restaurée par Charlemagne et par Alcuin ; l'école de Tours, d'où va sortir l'esprit le plus libre de ce temps, l'audacieux Bérenger. L'école de Reims partagea la splendeur du premier siége épiscopal de France. Plusieurs autres écoles qui avaient eu leur moment de prospérité, puis avaient subi une décadence assez rapide, se sont relevées dans les siècles antérieurs ; de ce nombre

[1] Labbe, *Sacrosancta concil.*, t. X, p. 507.
[2] T. VII, *Introduction au onzième siècle*, de la p. 13 à la p. 106.

sont l'école de Marmoutier, rétablie par saint Mayeul, et l'école de Saint-Riquier, qui nous a offert, au neuvième siècle, le curieux catalogue de sa bibliothèque. On n'en avait pas beaucoup entendu parler depuis; vers la fin du dixième siècle, elle fut rétablie par un certain Jugelard. Ainsi, les écoles anciennes continuent à fleurir, et celles qui avaient perdu passagèrement leur éclat le reprennent.

Avant de parler des écoles nouvelles, je dois examiner jusqu'à quel point la France méridionale, c'est-à-dire tout le pays d'outre-Loire, est entrée dans la culture générale qui commence, ou plutôt qui recommence au onzième siècle.

Le midi et le nord de la France, seront, au moyen âge, comme deux pays distincts. Il y aura réellement deux France, et déjà, dans la période que nous avons traversée, il en a été ainsi. Les destinées du Midi et celles du Nord ont été très-différentes et souvent étrangères l'une à l'autre.

Depuis Charlemagne, les principaux centres d'instruction et les hommes les plus éminents ont appartenu, en général, au centre et au nord de la France. Ceci n'a point changé au onzième siècle, et il convient de le remarquer; car la littérature en langue vulgaire, qui est près de naître, se développera au Midi avec plus de promptitude et de puissance que dans le Nord. Les troubadours seront les devanciers et les maîtres des trouvères. La littérature chevaleresque de la France proprement dite se modèlera sur le type créé parmi les populations de langue provençale. Il n'en est pas de même de la littérature latine, de la littérature théologique; évidemment son siége est au Nord, et si l'on fait la part de l'action exercée par Louis le Débonnaire dans son royaume d'Aquitaine, on ne pourra pas trouver

dans le Midi une trace considérable de la tradition gréco-romaine perpétuée au sein des écoles. Le Midi, qui avait si fidèlement conservé dans ses mœurs, et surtout dans ses institutions municipales, de nombreux souvenirs de la vie antique, le Midi semble avoir perdu presque entièrement la filiation des études. Si l'on examine sur quel point de la France méridionale se manifeste, en général, plus imparfaitement que dans le Nord la renaissance du onzième siècle, on ne la voit pas toujours sortir des foyers de l'ancienne culture latine, tant profane que chrétienne, du cinquième et du sixième siècle; il se forme des centres nouveaux d'instruction [1], et, dans beaucoup de cas, on peut s'assurer qu'ils s'organisent sous l'influence et par le contact de la France septentrionale. Celle-ci envoie de doctes colonies de l'autre côté de la Loire. Des moines de Fleury étaient allés fonder l'abbaye d'Aurillac, d'où sortit Gerbert.

En même temps, on peut remarquer que les études transportées par Charlemagne jusqu'à la frontière germanique, semblent s'avancer un peu au midi, marcher vers les bords de la Loire et s'établir dans la France centrale, dans la France capétienne, à Paris, à Chartres, à Orléans, à Tours.

Dans la France méridionale, l'un des pays qui jettent le plus vif éclat scientifique, est le Poitou, dont la position près de la Loire le mettait en relation avec les provinces situées sur la rive droite de ce fleuve. Guillaume V, qui favorisa généreusement les études dans son comté de Poitou, fit venir de Chartres le savant Fulbert.

Il résulte de ces faits, et l'on pourrait en citer beaucoup

[1] L'école de la Chaise-Dieu entre Le Puy et Clermont, celle de Saint-Hilaire à Carcassonne, etc.

d'autres, qu'au onzième siècle, la culture scientifique du Midi émane, en très-grande partie et presque en totalité, du Nord; tandis que, pour la littérature en langue vulgaire, la poésie chevaleresque, le Midi devança et surpassa le Nord. Les rôles des deux pays furent donc distincts et même opposés. Il n'en était que plus nécessaire, pour éviter toute confusion, d'évaluer avec exactitude le contingent que l'un et l'autre ont fourni au développement intellectuel de la France.

Avec l'importance que Paris acquiert au onzième siècle, sous la dynastie parisienne des Capets, va naître l'importance de la nouvelle université. L'université de Paris n'est pas encore organisée, et déjà l'affluence des étrangers qui, de toutes les parties de l'Europe, viennent étudier à Paris, annonce les destinées brillantes qui attendent notre université.

Stanislas, évêque de Cracovie, passe sept ans à Paris, et en rapporte dans son pays encore barbare une bibliothèque très-considérable. Un grand nombre d'hommes qui remplirent avec distinction des siéges épiscopaux en Allemagne avaient étudié à Paris. On peut citer, entre autres, un Anglais nommé Etienne Harding, abbé de Cîteaux, et un Romain qui fut antipape sous le nom d'Anaclet II ; enfin l'homme dont la gloire philosophique ouvrira le douzième siècle, l'illustre Abailard.

On vit alors, comme après l'invasion du cinquième siècle, les Barbares promptement pénétrés par le christianisme. Au bout de deux générations, les enfants des pirates scandinaves ne savaient presque plus la langue de leurs pères; ils avaient entièrement oublié leur religion sanglante, et portaient dans le christianisme une ardeur extraordinaire.

Avec le zèle que montrent toujours les nouveaux convertis, les princes normands fondèrent un grand nombre d'églises et de monastères, et Guillaume le Conquérant mérita le nom de *grand bâtisseur*. En multipliant les églises et les monastères, ils multipliaient les écoles; aussi, la Normandie se trouva, au milieu du dixième siècle, le pays de la France où il y avait le plus de vie intellectuelle.

On y remarquait l'école cathédrale de Rouen, celle de Saint-Ouen, celle de la Trinité. Jumiége, Fontenelle, Fécamp, Lisieux, Caen, avaient leurs écoles. Le mont Saint-Michel avait la sienne; mais la plus célèbre de toutes était l'abbaye du Bec. De là sont sortis les ouvrages de saint Anselme, desquels date, comme nous le verrons, le réveil de la pensée moderne.

Dire que les écoles se multiplient au onzième siècle, c'est annoncer que le mouvement des esprits va recommencer, et que les hérésies vont reparaître. La question de l'Eucharistie, soulevée au neuvième siècle, et dont nous avons eu peine à suivre, durant le dixième, la continuation obscure, la question de l'Eucharistie va être agitée de nouveau par Bérenger.

Vers ce temps aussi la persécution fait connaître la présence de certaines opinions analogues à celles qui seront, dans le siècle suivant, attribuées aux Albigeois. Des hommes accusés de manichéisme furent condamnés par le concile d'Orléans et brûlés. Les opinions manichéennes se montraient alors au midi et au nord, à Toulouse et à Arras. A Toulouse, elles devaient être noyées plus tard dans le sang des Albigeois; à Arras, elles cédèrent, dit-on, à la parole de l'évêque. Mais je suis porté à croire qu'elles ne furent pas complétement extirpées, car j'y retrouve, au

quinzième siècle, des *Vaudois*, auxquels on reproche d'adorer le diable avec des rites ridicules, et je vois dans ces imputations la formule populaire d'une accusation de manichéisme[1].

Ces opinions manichéennes ne naquirent pas alors à Arras ou à Toulouse, elles remontaient à d'anciennes hérésies du cinquième siècle, établies dans le sud de l'Europe, comme les priscillianistes; ou elles se rattachaient à une secte émigrée de l'Orient, les pauliciens. Leur apparition n'en est pas moins un effet et un signe de l'activité renaissante des esprits, qui s'empare de ces idées jusque-là dormantes et obscures, cachées parmi les populations, les manifeste, les reproduit, les propage au point d'épouvanter l'Église et de la faire entrer dans la voie des persécutions. Les premières cruautés en grand de l'Église contre les hérétiques datent du supplice des manichéens d'Orléans. Nous touchons au moyen âge, et nous voyons s'annoncer les bonnes et les mauvaises choses qu'il doit produire. Gerbert a conçu la glorieuse pensée des croisades, et les évêques d'Orléans ont déjà conçu l'odieuse pensée de l'inquisition.

Du moins la querelle sur l'Eucharistie ne causa la mort de personne. Bérenger, qui devait y jouer le premier rôle, étudia d'abord dans la célèbre école de Tours, puis dans l'école de Chartres. Il revint à Tours, où il était maître des écoles (*magister scholarum*). Sa renommée fut bientôt très-brillante; il paraît, d'après ce qu'on dit de lui, avoir été versé dans les sciences profanes; car on le désigne par les mots de grammairien, de dialecticien; on lui adresse aussi l'accusation de sorcellerie, qui s'ajoutait alors fré-

[1] *Mémoires de J. Duclerc, Collection des chroniques nationales françaises*, publiées par J. A. Buchon, Monstrelet, t. XIV, p. 19.

quemment à la renommée des hommes célèbres dans les sciences, comme Gerbert. D'autre part, les adversaires de Bérenger ont souvent traité légèrement son savoir théologique; il était donc philosophe et littérateur plus que théologien. On s'en aperçoit à la liberté de ses opinions. De plus, Bérenger semble avoir été poussé dans la lice par une rivalité d'école. La gloire de la nouvelle abbaye du Bec, illustrée par Lanfranc, l'importunait, et le précurseur de Calvin sortit de l'école relevée par Charlemagne.

Bérenger mit d'abord en avant, touchant le mariage et le baptême, quelques opinions hardies, dont nous ne connaissons pas bien les détails. Sur ces divers points, ceux qu'on appelait manichéens avaient aussi des opinions hétérodoxes; il ne serait pas impossible que le vent de l'incrédulité eût d'abord soufflé de ce côté sur Bérenger, qui bientôt transporta ses attaques sur un autre terrain.

Les deux opinions extrêmes concernant le dogme de l'Eucharistie avaient été nettement formulées dès le neuvième siècle. D'une part, Paschase Ratbert soutenait que non-seulement la transformation était complète, mais que la chair du Christ, en laquelle se transformait le pain, était la même qui avait été conçue dans le sein de la Vierge et qui avait souffert sur la croix; et, de l'autre, se plaçant à un point de vue philosophique, Scot Érigène ne voyait dans l'Eucharistie qu'un pur symbole. Bérenger renouvela les opinions de Scot. Bientôt le bruit s'en répandit dans l'Église, et la troubla; plusieurs évêques écrivirent de différents pays à Bérenger pour le ramener à d'autres croyances. Quelques-unes de ces lettres sont touchantes par le ton de respect et souvent de tendresse avec lequel d'anciens amis, d'anciens condisciples de Bérenger, s'adressent à lui. Ce ton est nouveau pour nous. Dans les siècles précédents, on n'avait d'au-

tres arguments en cas de dissidence que l'outrage, ou bien ceux qu'employait Hincmar dans sa discussion avec Gotescalk, la prison et les coups. Il y a bien encore des théologiens portés aux moyens violents, la persécution et le supplice des manichéens l'attestent; mais il y en a d'autres chez qui l'humanité, qui commence à polir les esprits et les mœurs, fait reconnaître encore un esprit supérieur et un ami dans un dissident. De ce nombre sont Hugues, évêque de Langres[1], et Adelman, évêque de Brescia. Celui-ci, ancien condisciple de Bérenger, lui écrivait : « Je te conjure de te rappeler le temps que nous avons passé dans l'académie de Chartres, écoutant ensemble les accents de notre vénérable Fulbert, le Socrate chrétien. » Au nom de leurs communes études, il l'engage à ne pas se lancer témérairement dans de semblables discussions, à se soumettre. « Il faut bien se soumettre à ne pas comprendre, dit Adelman, car comprendras-tu jamais la grande énigme de Dieu ? » Mais Bérenger, qui voulait comprendre, qui était dialecticien, philosophe, qui avait le besoin d'argumenter, de se rendre compte, besoin que l'esprit humain n'abdique pas volontiers et qu'il commençait à ressaisir, Bérenger persévéra dans sa conviction. Il écrivit à Lanfranc. Ses lettres et le bruit que faisait son enseignement attirèrent enfin l'attention de Rome; et, dans un concile tenu en 1050, il fut condamné. Mais il ne se tint pas pour battu. Il pensa d'abord à se chercher des appuis auprès des puissances séculières, et s'adressa au duc de Normandie, dans les États duquel se trouvait l'abbaye du Bec, dirigée par Lanfranc; démarche hardie et qui prouve combien les convictions de Bérenger étaient sincères. Dans un concile tenu à Brione,

[1] Hugues appelle Bérenger le plus subtil des hommes (*virorum acutissimus*). Beati Lanfr. *op.*, appendix, p. 68.

en Normandie, près du Bec, il fut encore condamné. Pendant que Bérenger était vaincu à Brione, des adversaires lointains se réunissaient à ses adversaires présents pour l'accabler. Théodmir, évêque de Liége, écrivit une lettre violente, où, bien loin d'imiter le ton d'Adelman, il disait que ce n'était pas la peine d'assembler des conciles pour les hérétiques, qu'il suffisait de requérir leur supplice[1].

Le pape avait mandé Bérenger à Verceil. Il n'y parut pas. On n'en instruisit pas moins son procès. On instruisit en même temps celui de Scot Érigène, dont les œuvres furent brûlées avec le livre de Bérenger. Celui-ci fut condamné encore une fois dans un concile de Paris. Au milieu de toutes ces condamnations, il écrivait des lettres, dans lesquelles il traitait avec le plus grand mépris les opinions de ses adversaires. Ce mépris, cette confiance en ses propres forces que lui donnait sa supériorité dans la dialectique, ne l'abandonnèrent jamais.

Enfin, il se trouva aux prises avec un antagoniste bien digne de lui, Hildebrand, qui, peu d'années après, fut Grégoire VII, et qui alors était légat du pape en France. Il est assez curieux que la destinée ait rapproché l'homme qui, au onzième siècle, a le plus violemment ébranlé un des dogmes fondamentaux du catholicisme, et l'homme qui a le plus fortement assis la puissance et la domination catholique. Hildebrand fut très-modéré dans la discussion, très-indulgent pour Bérenger, qui abjura ses opinions au concile de Tours, en 1054. Sous le pape Nicolas II, Bérenger fut condamné de nouveau dans un concile, en 1059, et brûla ses livres.

Depuis lors, sa vie se compose toujours, à peu près, des

[1] Neque tam est pro illis concilium advocandum quam de illorum supplicio exquirendum.

mêmes circonstances, et offre une lutte dont les accidents varient peu. Souvent Bérenger semble reconnaître la justice des condamnations qui l'ont frappé et abandonner ses erreurs; mais presque toujours il insère dans sa rétractation quelques faux-fuyants, quelque expression ambiguë qu'il se réserve d'expliquer plus tard, et ensuite il revient à ses anciennes opinions. Assurément, cette marche n'est pas des plus hardies, des plus franches, mais il faut songer aux difficultés de la situation. C'était le temps où l'on brûlait les manichéens. En Italie, les populations étaient tellement excitées contre Bérenger, que Grégoire VII, devenu pape, fut obligé de lui donner un sauf-conduit pour le protéger contre elles, et une des abjurations qu'il se reprochait comme une faiblesse avait été arrachée par la crainte et par la menace de la mort[1]. Grégoire VII fit venir Bérenger à Rome, en 1078, et l'y garda plus d'un an, le traitant avec beaucoup de douceur. Certains évêques voulaient décider la question de l'Eucharistie par le jugement de Dieu que, deux siècles auparavant, Agobard avait combattu. Déjà Bérenger s'y préparait par le jeûne. Grégoire ne permit pas ce scandale.

Revenu de Rome, où il avait abjuré de nouveau ses opinions, Bérenger ne tarda pas à les reprendre. On dit qu'au concile de Bordeaux, en 1080, il confirma une dernière fois son abjuration. Mais la chose n'est pas certaine[2], et le reste de la vie de Bérenger me paraît infirmer la vraisemblance de cette supposition.

Le principal adversaire de Bérenger fut Lanfranc. Lanfranc, abbé du Bec, plus tard conseiller et confident de Guillaume le Conquérant et primat d'Angleterre, était bien

[1] *De sacra cœna*, p. 61.
[2] Fleury, *Hist. eccl.*, l. LXIII, c. 40.

différent de Bérenger. Celui-ci, ardent, d'un naturel inquiet, d'un esprit audacieux et mobile, manquait, dans l'ensemble de sa conduite, d'une certaine assiette, d'une certaine tenue. Lanfranc, au contraire, était un homme ferme et positif, un homme d'action et de gouvernement, comme Bérenger était un homme de dialectique, d'opposition; et la lutte qui s'établit entre eux les plaça chacun dans une position qui convenait merveilleusement à leur caractère.

Nous possédons de Lanfranc la réfutation d'un écrit perdu de Bérenger. Le ton en est sévère et froid. Voici le début :

« *Lanfranc, par la miséricorde de Dieu, catholique, à Bérenger, adversaire de l'Église.*

« Si Dieu, dans sa miséricorde, daignait t'inspirer que, par égard pour lui et pour ton âme, tu voulusses me parler, tu choisirais un lieu où cela pût se faire convenablement, et ce serait un grand avantage peut-être pour toi, certainement pour ceux que tu trompes et que, trompés et surpris par la mort, tu livres aux peines éternelles[1]. »

Tout est sur ce ton; on sent un homme qui se possède, qui a dans l'esprit la fixité du dogme et de la foi, et s'oppose, impassible, aux agitations, aux incertitudes, aux doutes de Bérenger. Lanfranc n'est pas, autant que son adversaire, préoccupé des lettres profanes. Tous deux écrivent un latin assez pur et très-supérieur à celui du siècle précédent; mais Lanfranc se garde avec soin des réminiscences classiques. Bérenger, au contraire, dans un seul ouvrage, cite cinq fois Horace. Bérenger était un bel

[1] Beati Lanfr. *op.*, p. 231.

esprit, un beau parleur, un homme de lettres dans toute la force du terme. Lanfranc appelle les citations profanes dont Bérenger semait ses opuscules théologiques, des roses mêlées à des épines. « Moi, dit-il, j'aurai soin d'être aussi bref que possible, car je ne voudrais pas perdre ma vie en de semblables bagatelles si tu souffrais que le peuple de Dieu subsistât dans sa tranquillité. » On reconnaît l'homme d'État, qui pense avoir mieux à faire que de discourir sur des subtilités; s'il prend la parole, c'est parce que ces subtilités troublent la paix, la tranquillité, l'ordre de l'Église. Bérenger répondit à Lanfranc par le traité *de Sacra cœna*, opuscule dont la fortune a été curieuse.

Il était inconnu vers le milieu du dernier siècle. Un des hommes qui ont le plus honoré la littérature allemande, Lessing, en furetant dans la bibliothèque de Brunswick, découvrit le manuscrit de Bérenger sans nom d'auteur, et en publia quelques fragments. Les questions traitées dans cet écrit étant celles qui, depuis le seizième siècle, ont divisé la réforme, la découverte de Lessing fit un assez grand bruit, et même souleva contre lui une partie du clergé protestant. Tout récemment, en 1834, le livre de Bérenger a été publié pour la première fois, dans son entier, par Fréd. Vischer.

Lanfranc reprochait à Bérenger d'être infidèle à l'abjuration qu'il avait signée à Rome. Bérenger répond que cette abjuration, faite devant Nicolas II, est sans valeur. Il n'y a point adhéré, il ne l'a point souscrite, il n'a point eu conscience de ce qu'il faisait, dominé par l'effroi de la mort. Puis il s'efforce, avec sa subtilité ordinaire, de pallier sa faiblesse. Selon lui, c'est un plus grand mal de tenir un serment prêté à tort, que de le violer. « Si saint Pierre, dit-il, après avoir juré qu'il ne connaissait pas le Christ,

avait persisté dans son serment, il ne serait pas demeuré apôtre du Christ. » Mais cette subtilité ne vaut pas le mouvement par lequel Bérenger condamne la faiblesse qui l'a porté à se rétracter et à brûler ses livres. « Tu m'appelles un homme malheureux, une âme misérable, et en cela tu es d'accord avec moi. Je confesse mon iniquité devant Dieu, afin qu'il me remette l'impiété de mon péché. Troublé par l'approche et la menace de la mort, j'ai tu la vérité, je n'ai pas eu horreur de jeter au feu des écrits prophétiques, évangéliques et apostoliques. Mais toi, quel prêtre et quel moine es-tu donc? Toi qui persécutes sans pitié l'humanité dans ma personne, tu es le prêtre qui passe à côté du Samaritain blessé et laissé à demi mort par les voleurs. »

Ce passage est le seul où l'on trouve quelque chose qui ressemble à de l'éloquence. En général, l'ouvrage est rempli par une discussion théologique très-subtile, dans laquelle il est impossible de s'engager à la suite de Bérenger. Mais il est important de remarquer que l'autorité et la raison, mises déjà si énergiquement en présence au temps de Scot et de ses adversaires, sont encore opposées ici. On doit naturellement s'attendre que l'orthodoxe Lanfranc se prononcera pour l'autorité, et que l'hérétique Bérenger en appellera à la raison. Bérenger ne récuse pas l'autorité, mais il écrit ces mots que n'aurait pas désavoués son prédécesseur Scot Érigène. « Sans doute, il faut se servir des autorités sacrées, quand il y a lieu, quoiqu'on ne puisse nier, sans absurdité, ce fait évident, qu'il est infiniment supérieur de se servir de la raison pour découvrir la vérité[1]. »

[1] *De sacra cœna*, p. 100.

Lanfranc ne fait pas grand cas de la dialectique ; il dit ne vouloir l'employer en matière de religion que quand il ne peut faire autrement, et toujours subsidiairement à l'autorité. Bérenger, au contraire, va jusqu'à dire que Dieu même a été dialecticien; et, à l'appui de cette étrange assertion, il cite quelques raisonnements tirés de l'Évangile. On ne saurait donner au droit de discussion une plus haute garantie.

Bérenger prêtait le flanc à ses adversaires, comme tous les hommes d'une croyance indécise. Il se révoltait à l'idée du mystère complet; il ne pouvait admettre que le pain disparût après la consécration; il voulait que le corps de Jésus-Christ restât à la droite de son Père, et cependant il admettait que le pain était changé, il admettait que le pain devenait le sacrement du corps de Jésus-Christ. A toutes ces subtilités embarrassées, Lanfranc opposait le dogme dans toute sa rigueur et dans toute sa simplicité. Après avoir discuté avec son adversaire les textes de l'Écriture, et avoir invoqué le témoignage universel de l'Église, Lanfranc conclut par cette profession de foi nette et positive : « Ce que tu dis et affirmes du corps de Jésus-Christ est donc faux; donc c'est sa véritable chair que nous recevons, son véritable sang que nous buvons[1]. »

Toutes les fois que l'esprit d'examen s'est porté sur les mystères catholiques, il a dû nécessairement suivre un même chemin, rencontrer des solutions semblables. Il ne faut donc pas s'étonner si les diverses nuances de l'opinion protestante sur l'Eucharistie se rencontrent déjà au onzième siècle.

Les deux points de vue extrêmes mis en avant par le pro-

[1] Beati Lanfr. *op.*, p. 251.

testantisme, sont celui de Luther, qui admet, sinon la transsubstantiation, au moins la consubstantiation, c'est-à-dire une sorte de présence réelle, et celui de Zwingle et de Calvin, qui ne voient dans la cène qu'une simple commémoration, une simple figure. Au onzième siècle, parmi les théologiens, les uns devancèrent l'opinion de Luther, les autres l'opinion de Zwingle et de Calvin. Cette dernière avait été, dès le neuvième siècle, professée par Scot Érigène.

Un opuscule théologique, dont l'auteur, nommé Guitmond, est un des adversaires de Bérenger, donne sur ce sujet de curieux renseignements[1]. Parlant des disciples de Bérenger : « Tous s'accordent à soutenir, dit-il, que le pain et le vin ne sont pas changés essentiellement ; mais, comme j'ai pu l'arracher à quelques-uns d'entre eux, ils diffèrent beaucoup en ceci que les uns veulent qu'il n'y ait dans le sacrement rien du corps et du sang de Jésus-Christ, mais disent que ce sont *seulement des ombres et des figures ;* les autres, cédant au raisonnement de l'Église, sans s'écarter entièrement de l'erreur, pour sembler être en quelque sorte avec nous, disent que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement présents, mais d'une manière latente, et afin de pouvoir être pris, subissant, en quelque sorte, une *impanation ;* et ils prétendent que c'est là le fin de l'opinion de Bérenger. »

Impanation est un mot dont se servait Luther lui-même, qui ne connaissait pas le livre de Bérenger, alors inédit.

Ainsi la pensée humaine, en se portant sur ces objets, est arrivée, du premier bond, dès le temps de Bérenger,

[1] *De sacra cœna,* p. 441.

au même résultat, aux mêmes conséquences que deux siècles plus tôt et cinq siècles plus tard.

Il y a donc eu trois réformes, ou plutôt trois tentatives de réforme, dont la dernière seule a réussi.

Au neuvième siècle, Claude de Turin veut simplifier le culte, et Scot Érigène ébranle le dogme.

Au onzième, les dissidents connus sous le nom de Vaudois font comme le premier de ces novateurs, et Bérenger comme le second.

Au seizième, Luther, Zwingle et Calvin veulent aussi réformer le culte et le dogme, et leur ressemblance avec leurs précurseurs ne se borne pas à des traits généraux.

Nous venons de le voir, en appliquant la réflexion à certains problèmes théologiques, les hommes du seizième siècle, de ce siècle si savant et si ingénieux, rencontrèrent les mêmes bornes qu'avaient rencontrées des hommes nés dans des âges réputés barbares. Leurs idées tombèrent, pour ainsi dire, dans le même moule. De spéculations en spéculations, ces profonds docteurs arrivèrent à des conclusions qu'avaient rencontrées avant eux des moines ignorés. Luther ne se doutait pas que ses hardiesses sur l'*impanation* dormaient depuis cinq cents ans dans la poudre des bibliothèques. Mais si ce rapprochement rabaisse le seizième siècle, il relève le neuvième et le onzième. A ces deux époques de résurrection intellectuelle, l'esprit humain cesse de répéter servilement ; il innove et devance l'avenir.

La lutte de Lanfranc et de Bérenger est la lutte de l'autorité et de la liberté, de la tradition et du raisonnement[1],

[1] On peut s'en convaincre par les propres paroles de Bérenger. « Voici, dit-il, ce dont il s'agissait dans mon voyage à Rome : c'était la sainte table, l'éminence de la raison, l'indépendance de l'autorité..... (*Ad satisfaciendum de eminentia rationis, de immunitate auctoritatis*). » P. 42.

de la foi et de l'examen; puissances indestructibles et que nous trouvons perpétuellement aux prises.

Nous allons nous arrêter au seuil du douzième siècle; mais, en nous y arrêtant, nous saluerons, sans les aborder, les deux imposantes figures qui ouvrent et personnifient le moyen âge : l'homme de la théologie, saint Bernard, et l'homme de la philosophie, Abailard.

Dès à présent, une opposition pareille est formée par Lanfranc et Bérenger. Avec de notables différences, les deux antagonistes du onzième siècle peuvent, sous quelques rapports, être comparés aux deux grands lutteurs du douzième.

Dans Bérenger, doué d'un esprit hardi, avec assez peu de tenue de caractère; dans Bérenger, qui paraît abandonner ses idées, puis les reprend et les soutient toujours; dans Bérenger, qui est téméraire, un peu brouillon, bel esprit, rhéteur, et par-dessus tout dialecticien, il y a de l'Abailard; et dans Lanfranc, homme positif, homme d'autorité, de dogme, de gouvernement, de résistance; dans Lanfranc, qui combat les novateurs, sans abandonner et sans perdre un pouce de terrain, il y a du saint Bernard.

L'autorité ne fut pas représentée par un grand homme au seizième siècle. Peut-être parce que la réforme devait triompher, au moins pour le moment, dans une grande partie de l'Europe, Dieu ne lui a point envoyé d'adversaire digne de tenir tête à Luther, à Calvin, à Mélanchthon. La victoire eût été plus difficile si Bossuet eût vécu cent cinquante ans plus tôt. Bossuet eût été le saint Bernard du seizième siècle.

Ainsi, les questions fondamentales du christianisme sont agitées de nouveau; l'éternel antagonisme de la raison et de la foi se pose avec quelque hardiesse et quelque gran-

deur ; l'esprit humain recommence à tourner sur ses pôles : son mouvement devient de plus en plus sensible, et nous pouvons dire de lui ce que Galilée disait du globe terrestre : *E pur si muove* (Il se meut pourtant) !

CHAPITRE XVIII

SUITE DE LA THÉOLOGIE. — SAINT ANSELME.

Apparition de la théologie dogmatique. — Vie de saint Anselme.

Dans une petite vallée de la Normandie, non loin de cette ville de Brione où l'on condamna les innovations de Bérenger, une tour s'élève parmi les arbres, près d'un ruisseau. Voilà tout ce qui reste de l'abbaye du Bec. J'ai visité avec respect ce lieu solitaire et presque ignoré ; car c'est là qu'a écrit saint Anselme, c'est là que ce puissant esprit a recommencé le mouvement de la pensée chrétienne.

La théologie dogmatique est pour nous un genre de littérature à peu près nouveau. Depuis le cinquième siècle, lorsque la théologie a offert quelque originalité, elle l'a due en général à la polémique. Même en remontant jusqu'au grand siècle de la littérature chrétienne, jusqu'au quatrième, nous n'avons guère trouvé parmi les Pères gaulois de théologien purement dogmatique. Saint Ambroise était surtout moraliste, et saint Hilaire était engagé dans une polémique ardente. Saint Augustin est parmi les Pères de l'Église latine celui qui a le plus fait pour l'établissement et la démonstration du dogme. Eh bien ! depuis saint Augustin,

pour rencontrer un docteur qui lui ressemble sous ce rapport, il faut franchir six siècles et arriver jusqu'à saint Anselme, abbé du Bec, en Normandie. Le point de vue d'Anselme est entièrement différent de celui de Scot Érigène et de Bérenger.

Ces hommes, se plaçant en dehors de l'autorité, prétendaient expliquer par la raison les dogmes et les mystères. Ils étaient philosophes ou hérétiques. Saint Anselme, au contraire, est constamment orthodoxe, il part de la foi, il accepte le dogme tel que l'enseigne l'Église. Anselme n'en est pas moins un penseur profond ; car, au lieu de s'en tenir à la simple acceptation du dogme, il veut, dit-il, non pas le comprendre, mais le prouver, et, après avoir cru, il veut faire croire. Son but n'est point de mettre les mystères à la portée de l'esprit humain, mais de tenter tout ce qui est possible à l'esprit humain pour se satisfaire par la démonstration de ces mystères, après les avoir admis préalablement. On ne saurait s'élever à une plus grande hauteur philosophique, sans dépasser jamais les limites de la plus stricte orthodoxie.

Avant de parler des principaux ouvrages de saint Anselme, je veux faire connaître l'homme. Nous avons deux ouvrages sur la vie de saint Anselme, tous deux par Eadmer, moine de Cantorbéry; l'un, intitulé *Historia novorum temporum*, est principalement consacré à raconter ses débats avec le roi d'Angleterre ; l'autre considère plus le docteur et le saint ; c'est celui-ci que nous allons suivre maintenant, et dont je vais faire passer rapidement les principales circonstances devant les yeux du lecteur[1].

Anselme, né dans la ville d'Aost, n'était pas Français ;

[1] Toutes deux se trouvent dans l'édition des écrits de saint Anselme donnée par Bergeron.

mais il passa une grande partie de sa vie en France, et y écrivit ses ouvrages. Il ouvre, avec son maître Lanfranc, la série des Italiens célèbres qui ont illustré au moyen âge la littérature ecclésiastique de notre pays. Après eux, Pierre Lombard, *le Maître des sentences*, et saint Thomas d'Aquin, enseignèrent dans notre université; enfin Dante n'est-il pas venu disputer dans la rue du Foin-Saint-Jacques avec le docte Siguier?

Saint Anselme, tout enfant, eut une vision assez remarquable. Nourri au sein des montagnes, le jeune Anselme croyait que le ciel reposait sur la cime des Alpes, et, dans un rêve, il voulut gravir cette cime au sommet de laquelle il pensait trouver Dieu; il le trouva en effet. Je passe les détails assez puérils de la légende, mais je remarque son caractère symbolique. Dans le rêve de l'enfant était déjà la préoccupation de celui qui devait s'élever tout d'un trait à la notion supérieure de la Divinité, et de là redescendre aux mystères et aux dogmes chrétiens [1].

Après la mort de sa mère et à la suite de quelques tracasseries domestiques, Anselme quitta le toit paternel et vint en France. Ayant formé le dessein d'embrasser la vie monastique, il hésitait beaucoup à entrer dans une abbaye célèbre, telle que Clugny ou le Bec, car il craignait que, parmi les hommes savants, gloire de ces monastères, sa propre science ne fût pas assez remarquée; mais se reprochant ce mouvement de vanité, il entra au Bec en 1060, âgé de vingt-sept ans.

Là son biographe le représente occupé, durant ses veilles et jusque dans ses songes, à résoudre des questions difficiles. Tout d'abord se révèle son génie pour les spécula-

[1] *Voy.* son *Monologium*.

tions théologiques. Au milieu de ces spéculations, il s'occupait d'un autre soin qui avait bien alors son importance : il passait les nuits à corriger les textes des livres ; textes qui, à cette époque, dit le biographe, étaient partout très-corrompus [1]. Le goût de cette philologie sacrée, si je puis parler ainsi, est un signe précurseur de la renaissance des lettres chrétiennes.

Saint Anselme se livrait à des méditations si vives, qu'il lui arrivait de pleurer en pensant à la félicité éternelle. Au milieu de ses doctes travaux et de ses pieuses extases, il fut, en 1063, élevé à la dignité de prieur.

Vers ce temps, il écrivit plusieurs traités théologiques, et, entre autres, les deux plus remarquables qu'il ait composés, le *Monologium* et le *Proslogium*, dont je vais parler tout à l'heure.

Anselme s'appliquait en même temps avec beaucoup de zèle à l'éducation des enfants élevés dans l'école qui dépendait du monastère. Le dialogue suivant montre à la fois la tendresse de son âme et la justesse de son esprit [2].

Un certain abbé parlant avec lui des enfants confiés à leurs soins, lui disait : « Ils sont méchants et incorrigibles. Jour et nuit nous ne cessons de les frapper, et ils empirent toujours. » Anselme répondit : « Eh quoi ! vous ne cessez de les frapper ! Et quand ils sont grands, que deviennent-ils? idiots et stupides . . . . . Voilà une belle éducation qui d'hommes fait des bêtes. . . . . . — « Et qu'y pouvons-nous? Nous les violentons par tous les moyens pour qu'ils profitent, et ils ne profitent pas ! » Anselme lui adressa cette question : « Si tu plantais un arbre dans ton

[1] Eadmer, *de Vita sancti Anselmi :* Qui ante id temporis nimis corrupti ubique terrarum erant. P. 4.
[2] *Ibid.*, p. 8.

jardin, et si tu l'enfermais de toutes parts de sorte qu'il ne pût étendre ses rameaux, quand tu le débarrasserais au bout de plusieurs années, que trouverais-tu? un arbre dont les branches seraient courbées et tordues; et ne serait-ce pas ta faute pour l'avoir ainsi resserré immodérément? »

Saint Anselme fut fait abbé malgré ses réclamations et ses larmes. Ici commence pour lui une nouvelle série d'événements. Appelé en Angleterre, il fut promu à l'évêché de Cantorbéry et mêlé à divers conflits de l'épiscopat et de l'aristocratie avec le roi. Cette vie d'orage, de discussion, d'affaires, ne convenait pas à l'esprit doux et contemplatif d'Anselme. Il regrettait son prieuré du Bec, ses élèves, ses frères; voici ce que son disciple Eadmer nous dit à ce sujet[1] :

« Il ne pouvait supporter avec patience les affaires mondaines..... S'il y avait de vaines clameurs, des querelles, des disputes, il cherchait à les calmer ou à s'absenter le plus tôt possible; car, s'il ne faisait point ainsi, aussitôt, accablé de douleur, il sentait son cœur défaillir, et tombait même dans une grave indisposition corporelle. Connaissant sa manière d'être, nous l'avons arraché, lorsqu'il le fallait, à la multitude. En lui proposant quelque question de l'Écriture sainte, nous ramenions soudain son âme et son corps dans leur état ordinaire, comme guéris par un antidote salutaire. Interrogé pourquoi il était si faible et si pusillanime pour les affaires du siècle, il répondait : Moi qui ai chassé depuis longtemps de mon âme l'amour et la concupiscence de toutes les choses mondaines, comment serais-je courageux et diligent pour les débattre?

[1] Eadmer, *de Vita sancti Anselmi*, p. 16.

Bien plus, je vous dirai ingénument la vérité : lorsque ces débats importuns se présentent et s'imposent à moi par nécessité, mon âme est ébranlée par l'horreur qu'ils m'inspirent, comme un enfant lorsqu'on lui met devant les yeux quelque image terrible. »

Je passe sous silence les voyages d'Anselme sur le continent, en France et à Rome, ses deux exils, et j'arrive à ses derniers moments. Pour montrer combien le goût de la méditation théologique était dominant dans l'âme d'Anselme, je rappellerai les paroles qu'il prononça peu d'instants avant de mourir.

Anselme, âgé de soixante-seize ans, accablé de langueurs et près du terme de sa vie, était entouré par ses disciples ; et l'un d'eux ayant fait à sa fin prochaine une allusion que la confiance inspirée par tant de sainteté rendait moins douloureuse, Anselme lui dit[1] : « Si la volonté de Dieu est telle, j'obéirai volontiers ; mais s'il préférait que je pusse rester avec vous seulement le temps qu'il me faudrait pour résoudre une question sur l'*origine de l'âme*, que je roule dans ma pensée, j'accepterais avec reconnaissance, parce que je ne sais si quelque autre pourra la résoudre après ma mort. »

Ainsi, bien que souvent mêlé aux événements politiques, Anselme fut toujours spéculatif et contemplatif, depuis le commencement jusqu'à la fin de sa vie, depuis les rêves de son jeune âge jusqu'aux paroles de son lit funèbre.

Je vais choisir dans les ouvrages d'Anselme divers passages qui pourront caractériser son point de vue et sa méthode philosophique, et j'indiquerai aussi les principaux résultats de ses méditations.

[1] Eadmer, *de Vita sancti Anselmi*, p. 25.

Je commence par un opuscule intitulé *Cur Deus homo*[1] ? C'est un dialogue entre Anselme et un de ses disciples nommé Boson. Il l'a conçu, dit-il en Angleterre, dans une grande tribulation de cœur, et l'a terminé, pèlerin, près de Capoue. Dans une courte préface, l'auteur indique son plan, et ce plan est remarquable. Le premier livre contient les objections des infidèles qui rejettent la foi chrétienne, parce qu'ils pensent qu'elle répugne à la raison, et les réponses que l'on peut faire à ces infidèles.

Dans plusieurs endroits du livre revient la preuve qu'un certain nombre d'esprits soulevaient plusieurs objections de ce genre et éprouvaient le besoin de raisonner[2].

Mettant de côté les preuves historiques de l'existence du Christ, Anselme établit, par des raisons nécessaires, qu'il est impossible qu'aucun homme soit sauvé sans une rédemption. Dans le second livre, il démontre pareillement, comme si on ne savait rien du Christ, que la nature humaine a été instituée pour cette fin, qu'un jour l'homme tout entier, c'est-à-dire dans son corps et dans son âme, arrive à la béatitude ; qu'il est nécessaire que l'homme obtienne ce pour quoi il a été créé ; mais que tout ce que nous croyons du Christ peut s'accomplir seulement par l'homme-Dieu et doit s'accomplir nécessairement.

Ainsi, pour Anselme, le dogme de la rédemption découle de la nature des choses.

Plus loin, parlant de ceux pour lesquels il écrit : « Mon but n'est pas, dit-il, qu'ils arrivent à la foi par la raison, mais qu'ils soient réjouis dans l'intelligence et la contemplation de ce qu'ils croient. »

[1] Anselmi *op.*, p. 74.

[2] De qua quæstione non solum litterati, sed etiam illitterati multi quærun et rationem ejus desiderant. *Ibid.*

Anselme ne dit donc pas comme Louis Racine :

> La raison dans mes vers conduit l'homme à la foi.

Lui part de la foi et il veut y revenir par la raison. Il veut donner une satisfaction à la foi.

Cela posé, Anselme procède avec une grande liberté de raisonnement ; il ne s'appuie jamais sur l'autorité, et dans toutes ses déductions, il emploie uniquement la dialectique.

Voici la marche de cette curieuse argumentation[1] :

Boson. — Les infidèles nous objectent que nous faisons injure à Dieu en disant qu'il s'est humilié.

Anselme. — Nous le louons et le bénissons de cet amour.

Boson. — Toutes ces choses sont belles ; elles sont comme une peinture ; mais il faut que cette peinture porte sur un fond solide. Autrement, les infidèles diront que nous peignons un nuage. Il faut donc leur montrer la nécessité que Dieu ait pu et qu'il ait dû être humilié.

Ici Boson expose longuement les objections des infidèles, et les objections sont nombreuses. Ils disent que c'est déclarer Dieu impuissant ou peu sage. Pourquoi faire avec peine ce qu'il pouvait accomplir par un acte de sa volonté ? Avait-il besoin de descendre du ciel pour vaincre le démon ?

Anselme. — La volonté de Dieu doit nous suffire.

Boson. — Beaucoup ne conviennent pas que Dieu puisse vouloir quelque chose qui répugne à la raison.

Alors Anselme fait avec son interlocuteur la convention suivante : « Nous n'admettrons rien qui ne s'accorde parfaitement avec l'idée de Dieu, et nous ne rejetterons aucune preuve, à moins d'une preuve plus forte en sens con-

[1] Anselmi *op*. p. 75.

traire ; » et il poursuit ainsi : Supposons que l'incarnation divine et ce que nous disons de Dieu fait homme soit sans réalité, il n'en sera pas moins vrai que l'homme est formé pour le bonheur, qu'il ne peut l'obtenir dans cette vie, qu'on ne saurait l'atteindre sans la rédemption ; en outre, tout homme est pécheur ici-bas, et le péché de l'homme ne pouvait être impuni, à moins d'être racheté. Il fallait que l'homme fût relevé pour remplacer les anges tombés. Or, l'homme ne peut se racheter lui-même; de là découle logiquement l'existence du Christ.

Cette démonstration ne suffit pas à Boson, qui demande qu'on lui montre « la raison de sa certitude, afin d'être conduit par une nécessité rationnelle à comprendre la vérité de toutes les choses que la foi catholique enseigne touchant le Christ[1]. » Anselme, dans le second livre, prouve que la rédemption, dont il a posé la nécessité dans le premier, ne peut avoir été accomplie que par un Dieu, Dieu parfait, homme parfait ; démontrant, pour ainsi dire *a priori*, la nécessité de l'incarnation. On pourrait observer dans tous les traités théologiques d'Anselme les mêmes méthodes d'argumentation[2]; si l'on se place au sein de l'orthodoxie, si l'on n'oppose point l'examen à l'autorité, et si l'on veut cependant faire usage du raisonnement, on suivra les traces de saint Anselme; il me semble être le modèle que peuvent se proposer tous les hommes croyants qui veulent employer leur intelligence au service de leur foi.

Aucun ouvrage d'Anselme n'est plus remarquable que ne

[1] Ut ostendas mihi certitudinis meæ rationem...; ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa quæ nobis fides catholica de Christo credere præcipit. Anselmi *op.*, p. 86.

[2] Nullum reprehendendum arbitror si, fide stabilitus, in rationis ejus indagine se voluerit exercere. *Ibid.*, p. 41.

le sont les deux productions de sa jeunesse : le *Monologium* et le *Proslogium*. Lui-même nous apprend quels furent l'occasion, la marche et le but du *Monologium*. Les moines du Bec lui ont demandé de rédiger ce qu'il leur avait dit dans des entretiens familiers[1] ; on lui a imposé cette condition : Que rien ne fût établi par l'autorité de l'Écriture ; mais que toutes les assertions fussent exprimées dans un style uni, étayées par des arguments accessibles à tous, établies invinciblement dans une discussion simple et en peu de mots, par *la nécessité de la raison*, enfin démontrées clairement par *l'évidence de la vérité*. Anselme en appelle donc toujours à la nécessité de la raison et, comme il le dit ailleurs, à *la nécessité de la vérité*[2].

Un tel langage est nouveau dans la théologie ; jusqu'ici on accumulait les citations, on coupait, on taillait dans saint Augustin ou dans saint Ambroise ; on cousait les uns au bout des autres des lambeaux de leurs ouvrages ; on appelait cela recueillir et rassembler les fleurs éparses des belles prairies théologiques. Mais ces lambeaux cousus, ces fleurs assemblées en bouquet, n'attestaient qu'une absence totale de vie et d'originalité.

Le *Monologium* d'Anselme est d'une autre sorte. Pour nous faire une idée de ce qu'a pu, au onzième siècle, concevoir un tel esprit, suivons pas à pas la marche de sa déduction.

Anselme, par un élan hardi de la pensée, pose tout d'abord, comme point de départ, le souverain bien, la nature suprême des choses ; il dit que la raison peut et doit remonter de la contemplation des biens individuels au principe supérieur de tout bien, des choses bonnes à ce qui

[1] Anselmi *op.*, p. 3.
[2] Necessitas veritatis. *Ib.*, p. 10.

fait qu'elles sont bonnes, en d'autres termes du particulier au général, du contingent à l'absolu. Les choses ne peuvent être par elles-mêmes, dit Anselme ; elles sont donc par cet être unique qui est par lui-même... Il y a donc un être qui, soit qu'on l'appelle essence, substance ou nature, est très-bon et très-grand, est le plus haut degré de l'existence[1].

Certes il ne fallait pas une médiocre portée d'esprit pour commencer ainsi, au onzième siècle, un traité de théologie. Toutes les natures, ajoute Anselme, sont inégales et forment une série continue. Mais pour ne pas aller de l'une à l'autre à l'infini, ce qui est absurde, il faut reconnaître une nature supérieure à tout, de laquelle tout vient, par laquelle tout existe. Cette nature a tout produit et tout fait de rien. Cependant les choses, avant d'être produites, existaient virtuellement dans la pensée de Dieu. Ce qui les a fait sortir de la pensée de Dieu, c'est la parole divine. Et ici saint Anselme distingue trois paroles : la parole extérieure ; une autre parole qui, dans l'intérieur, prononce en nous, d'une manière non sensible, les expressions extérieures et sensibles ; enfin, la troisième parole qui dit les choses mêmes, en nous, dans notre pensée.

> Ce n'est pas un son mort dans les airs répandu,
> C'est un verbe vivant dans le cœur entendu.
>
> LAMARTINE.

C'est cette parole qui a été en Dieu avant que les choses fussent, pour qu'elles fussent, et qui y est maintenant qu'elles sont pour qu'il les connaisse. Par ce verbe intérieur, l'essence suprême a tout fait en disant toute chose d'un seul mot.

[1] Anselmi *op.*, p. 5.

Anselme veut arriver au Verbe et en établir métaphysiquement la divinité; mais il ne se hâte pas, et, s'arrêtant à contempler l'intérieur en quelque sorte de l'essence divine, il se demande ce qu'on peut en dire substantiellement.

Érigène, dans la crainte de limiter et de restreindre l'idée de Dieu, en est venu à dire que Dieu *n'était pas*. Saint Anselme est sur le même chemin ; mais il n'aboutira pas au même résultat.

« Bien que je m'étonne, dit-il, qu'il soit possible [1] de trouver dans les noms et les mots que nous appliquons aux êtres faits de rien quelque chose qui soit digne d'être dit de la substance créatrice de l'univers, il faut voir cependant où la raison conduira notre recherche. »

Anselme pense que rien de relatif ne peut être affirmé de Dieu *substantiellement*, pas même sa suprématie (*summum*) ; « car il n'a besoin d'aucune comparaison pour sa grandeur ; il est *absolument* meilleur que ce qui n'est pas lui. Comment donc établir qu'il est vivant, sage, tout-puissant, vrai, juste, heureux ? » Selon saint Anselme, ces attributions ne sont pas pour Dieu qualificatives, mais substantielles. « Si Dieu est vivant, c'est qu'il est la vie ; s'il est juste, c'est qu'il est la justice ; car une chose est juste par ce qui n'est pas elle, par la justice ; mais l'essence, qui est par elle-même tout ce qu'elle est, ne peut être juste que par elle-même ; elle est seule la justice. Dieu est donc substantiellement tout ce qu'il est.

« De plus, l'idée d'unité attachée à l'essence suprême répugnant à toute idée de composition, tous les biens, tous les attributs substantiels de Dieu : justice, bonté, sagesse, etc., ne sont qu'un même bien sous des noms dif-

[1] Anselmi *op.*, p. 9.

férents. » Par là, Anselme arrive à l'unité essentielle d'attribut comme à l'unité de substance.

Il n'a pas de peine ensuite à prouver que l'essence divine n'a ni commencement ni fin. Puisqu'elle est par elle-même, elle est éternelle.

Aucun lieu, aucun temps ne peut être privé de la substance absolue ; d'autre part, elle ne peut être dans aucun temps et dans aucun lieu déterminé ; elle est donc partout et toujours.

On ne peut dire convenablement qu'elle soit dans aucun lieu et dans aucun temps, parce qu'elle n'est entièrement contenue par rien d'autre qu'elle-même ; et pourtant on peut dire qu'elle est en tout lieu et en tout temps, d'une certaine manière qui lui est propre, car tout ce qui n'est pas elle a besoin d'être soutenu par sa présence pour ne pas tomber dans le néant. Elle est donc en tout lieu et en tout temps, parce qu'elle n'est absente d'aucun : elle n'est dans aucun, parce qu'elle n'a ni lieu ni temps. Elle ne reçoit pas en soi la distinction des lieux et des temps ; elle n'est pas ici, là, quelque part, alors, maintenant ; elle n'est pas dans le présent fugitif, seul temps dont l'homme dispose ; elle n'a pas *été* dans le passé et ne *sera* pas dans le futur, parce que les distinctions sont le propre des choses bornées et changeantes, ce qu'elle n'est point. Et cependant on peut dire cela d'elle, en quelque sorte, parce qu'elle est aussi présente à ces choses bornées et changeantes, que si elle était soumise aux mêmes bornes dans l'espace, aux mêmes changements dans le temps. Ceci suffit pour résoudre d'apparentes contrariétés[1].

Il est impossible d'aborder plus directement de plus

[1] Anselmi *op.*, p. 12-13.

difficiles problèmes, et d'apporter plus de profondeur et de subtilité dans leur examen.

Saint Anselme, retenu par la croyance positive du christianisme, ne va pas, comme Scot, jusqu'à dire de Dieu qu'*il n'est pas*. Mais Anselme a quelque peine à l'appeler une substance, lui, l'être immuable, tandis que toutes les autres substances sont *soumises* à des accidents. C'est même par une concession à l'usage que le spéculatif Anselme consent à désigner l'ineffable essence divine par le mot *esprit*.

« Comme non-seulement elle existe de toute certitude, mais encore est supérieure à tout, et que l'on a coutume de nommer substance l'essence des choses, certes si elle peut être assimilée à une chose quelconque, il est permis (*non prohibetur*) de l'appeler substance ; et parce qu'on ne connaît pas d'essence plus digne que l'esprit et le corps, et que des deux l'esprit est plus digne que le corps, il faut l'appeler esprit et non pas corps[1]. »

Après cette longue digression sur l'essence divine, Anselme se retrouve au point où il en était quand il l'a entamée, à la nature du Verbe. « La parole de Dieu, dit-il, est Dieu, comme notre parole intérieure, notre pensée est nous-même. » Voilà la divinité de Jésus-Christ et sa consubstantialité prouvées d'en haut. Il y a loin de ces déductions métaphysiques aux arguties subtiles et quelquefois grossières sur les apparences du pain et du vin dans l'Eucharistie. La théologie a fait un progrès considérable depuis le neuvième siècle, et, avec la théologie, l'esprit humain.

La même profondeur se fait remarquer dans les passages suivants :

[1] Anselmi *op.*, p. 14.

« Ce verbe n'est point, comme les autres paroles, une imitation des choses, il est leur vérité ; mais ce sont les choses qui lui ressemblent à proportion qu'elles sont élevées et bonnes, et qui offrent à peine de son essence véritable une imitation imparfaite[1]. »

« ..... L'esprit divin, qui est éternel, se comprend éternellement ; s'il se comprend éternellement, il se dit éternellement ; son verbe est éternellement en lui, son verbe est donc co-éternel à lui. »

« Dieu est la première vérité de l'existence. Toutes choses sont vie et vérité dans le verbe et dans la science divine...... Il y a cette différence entre la science de Dieu et la nôtre, que la nôtre étant l'image des choses, les choses sont plus vraies en elles-mêmes que dans notre science ; les choses étant au contraire l'image de la science, c'est-à-dire de l'intelligence divine, sont plus vraies dans cette intelligence, y ont même toute leur vérité[2]. »

N'est-on pas frappé du rapport de ces idées avec les idées de Malebranche ?

Malgré l'audace de son vol métaphysique, saint Anselme ne s'égare jamais hors des limites de la plus sévère orthodoxie, et de ces hauteurs il retombe juste sur le dogme de la dualité des personnes. Ce qu'il a dit sur la divinité, la consubstantialité et la co-éternité du Verbe a montré qu'il n'était point arien. Par ce qui suit il prouve qu'il ne tombe point dans l'erreur opposée du sabellianisme :

« L'esprit et son verbe sont deux, dit-il, mais d'une dualité ineffable. Ils sont égaux, tous deux suprêmes, tous deux créateurs. » Anselme se complaît dans les difficultés,

[1] Anselmi *op.*, p. 16.
[2] *Ibid.*, p. 17.

et s'écrie plein d'enthousiasme : « Il me semble très-délectable de revenir souvent sur cet impénétrable mystère ! »

Il se plonge, en effet, dans ces abîmes avec une audace et une vigueur surprenantes. Il approfondit la nature des trois personnes, et, toujours orthodoxe, établit par ses argumentations philosophiques l'égalité et la *procession* du Saint-Esprit[1]. Enfin il arrive à l'*inexplicable*, que les efforts de la pensée humaine n'ont que la puissance et la gloire de révéler.

« Un mystère si sublime me semble surpasser la portée de toute intelligence ; je pense donc qu'il ne faut faire nul effort pour l'expliquer ; car il me paraît que celui qui scrute un objet incompréhensible doit être content s'il arrive, par le raisonnement, à reconnaître que cet objet existe très-certainement, quoique l'intelligence ne puisse découvrir comment il existe ; et il n'en faut pas moins ajouter une foi complète aux choses qui sont établies par des preuves nécessaires, et qu'il ne répugne nullement à la raison d'admettre, si l'*incompréhensibilité* qui tient à l'élévation de leur nature ne permet pas de les expliquer. Or, qu'y a-t-il de tellement incompréhensible et de tellement ineffable que ce qui est au-dessus de tout[2] ? »

Tel est toujours le point de vue de saint Anselme. La raison lui sert à prouver ce qu'il croit, non à le comprendre.

Mais alors, si Dieu est incompréhensible, pourquoi disserter à son sujet ? comment parler de l'être ineffable ? Saint Anselme se fait cette objection qui se présente naturellement : « J'ai avancé, dit-il, que Dieu était supérieur à l'application de tous les termes du langage pris dans leur

[1] Anselmi *op.*, p. 21
[2] *Ibid.*, p. 24

sens ordinaire ; comment ai-je pu me servir de ces termes ? » Il se répond ingénieusement à lui-même :

« Ne nous servons-nous pas de locutions détournées pour exprimer indirectement ce que nous ne pouvons ou ne voulons pas exprimer directement? Souvent nous voyons les objets, non tels qu'ils sont, mais par image ou par signe, comme un visage dans un miroir... Dans ce cas, nous disons et ne disons pas une même chose ; nous voyons et ne voyons pas... C'est ainsi que la nature divine est ineffable, parce que les mots ne peuvent l'exprimer telle qu'elle est ; et n'est pas faux pourtant ce que nous pouvons en penser, par le moyen d'autre chose qu'elle-même et comme dans une énigme, en suivant la raison[1]. »

De Dieu, saint Anselme descend à l'homme.

Il voit dans l'âme rationnelle de l'homme, qui a la mémoire, l'intelligence et l'amour, l'image de la Trinité. L'âme doit employer sa volonté à manifester cette image que Dieu a imprimée en elle. Elle est faite pour aimer Dieu, pour l'aimer toujours. Ceci entraîne l'immortalité de la vie et du bonheur pour l'âme qui aime Dieu. Si l'âme désire Dieu, la justice de Dieu exige qu'il se donne à elle. La même justice exige aussi qu'une peine éternelle soit le partage de l'âme qui méprise cet amour divin pour lequel elle devait vivre. L'amour rend nécessaires l'espoir et la foi ; car tendre vers Dieu, c'est croire en Dieu. La foi vivante accompagnée de l'amour, de l'action, est seule la vraie foi.

Tel est le *Monologium*, le traité le plus philosophique peut-être qu'un théologien ait écrit ; et c'était la première fois, dans les temps modernes, que la théologie parlait le langage de la philosophie.

[1] Anselmi *op.*, p. 24.

Cela est immense.

Mais cette suite d'inductions ne satisfaisait pas complétement Anselme, et il nous raconte lui-même, dans la préface du *Proslogium*, comment sa pensée était tourmentée du besoin de trouver un argument qui tînt lieu de tous ceux qu'il avait péniblement enchaînés les uns aux autres. Le ton de cette préface, plein de candeur et d'élévation, rappelle le commencement du *Discours sur la méthode;* on croit entendre Descartes raconter comment son esprit cherchait un principe unique, sur lequel il pût élever l'édifice des connaissances humaines.

« Après avoir publié, comme un exemple de la manière de méditer touchant la *raison de la foi*, un certain opuscule formé d'une longue chaîne d'arguments où paraît un homme qui cherche, en raisonnant avec lui-même, les choses qu'il ignore, je commençai à me demander si je pourrais, d'aventure, trouver un seul argument qui n'eût besoin, pour se prouver, que de lui seul, et qui suffît pour établir que Dieu est véritablement, qu'il est le souverain bien, qu'il n'a besoin de rien et que toutes les choses ont besoin de lui pour être et être bonnes; en un mot pour démontrer tout ce que nous croyons de la substance divine.

« Comme je tournais souvent et avec ardeur ma pensée de ce côté, et comme ce que je cherchais, parfois me semblait pouvoir être saisi, parfois se dérobait au regard de mon esprit, enfin, de désespoir, j'y voulus renoncer comme à une recherche impossible. Mais tandis que je m'efforçais de bannir cette pensée, de peur qu'occupant sans fruit mon intelligence elle ne me détournât d'autres voies dans lesquelles je pourrais profiter, alors de plus en plus elle se mit à m'obséder, malgré tous mes efforts, avec une sorte

d'importunité, et un jour que j'étais grandement fatigué de résister à cette importunité, dans le conflit de mes pensées, ce dont j'avais désespéré s'offrit à moi, de sorte que j'embrassai avidement une idée que j'avais repoussée avec soin[1]. »

Il y a quelque intérêt à surprendre ces agitations intérieures et ce sublime mouvement de joie. Quand le principe tant cherché lui apparaît, Anselme rappelle Archimède s'écriant : « Je l'ai trouvé ! » Comme Archimède, Anselme a trouvé le point d'appui avec lequel il pourra soulever, non pas le monde, mais, ce qui est plus grand que le monde, l'esprit humain.

Ce second ouvrage n'est pas purement dialectique comme le premier ; il s'y mêle de vifs mouvements de l'âme, d'ardentes aspirations vers Dieu, qui ont souvent une sorte d'éloquence.

« Allons, ô homme ! dérobe-toi pour un moment à ce qui t'occupe, arrache-toi pour un temps à tes pensées tumultueuses, dépose les soins pesants et les applications laborieuses, donne quelques instants à Dieu et repose-toi en lui ; entre dans la cellule de ton âme, bannis-en tout, excepté Dieu et ce qui peut t'aider à le trouver ; puis, ferme la porte et cherche Dieu[2] !... »

On croit entendre encore Descartes au commencement de sa première *méditation*, chassant de son esprit toutes les idées qu'il a reçues, hormis l'idée de Dieu.

Voici maintenant un élan qui rappelle saint Augustin dans les plus belles parties de ses soliloques ou de ses confessions[3].

[1] Anselmi *op.*, p. 29.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 29, 30

« A quel signe reconnaîtrai-je ton visage, ô mon Dieu? Je ne connais pas ta face. Que fera, Seigneur Très-Haut, le lointain exilé; que fera ton serviteur, qu'agite ton amour et qui est prosterné si loin de ta face? Il est haletant du désir de te voir, mais tu es trop distant de lui; il désire approcher de toi, mais ton habitation est inaccessible. Tu es mort Dieu, tu es mon seigneur, et je ne t'ai jamais vu... Je confesse, ô Seigneur, et je t'en rends grâce, que tu as créé en moi ton image pour que tu sois présent à ma mémoire, pour que tu sois l'objet de ma pensée, de mon amour; mais cette image a été tellement effacée par le frottement du péché, qu'elle ne peut faire ce pour quoi elle a reçu l'existence, si tu ne la renouvelles et ne la crées de nouveau pour ainsi dire. Je ne tente pas, ô mon Dieu, de mesurer ta hauteur, parce que je ne lui compare nullement mon intelligence. Mais je désire pénétrer jusqu'à un certain point dans la vérité que mon cœur aime et croit; je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois afin de comprendre, car je crois à ce que je ne pourrai comprendre si je ne crois. »

Le sens général du livre peut se résumer dans cette belle parole de saint Anselme : *la foi qui cherche l'intelligence*[1]. Après cette invocation ardente, Anselme arrive à l'argument célèbre retrouvé par Descartes, qui lisait trop peu pour avoir lu le *Monologium*. « On ne peut penser que Dieu n'est pas; la pensée de Dieu est nécessaire à l'esprit. D'autre part, on ne peut penser rien de plus grand que Dieu. Dieu est plus grand que toute pensée. Ce qui est plus grand que toute pensée ne peut être seulement dans la pensée, car, en ce cas, il y aurait quelque chose de plus

[1] Fides quærens intellectum. Anselmi *op.*, p. 29.

grand, savoir ce qui existerait dans la pensée et existerait aussi réellement, objectivement (*in re*). Ainsi la pensée de Dieu prouve la nécessité de l'existence de Dieu. » Fénelon a dit quelque chose de pareil en établissant que l'idée de l'infini n'aurait pu naître sans un être infini. Voltaire, avec sa légèreté ordinaire, s'est moqué de l'argument mis en avant par saint Anselme et Descartes, dans *les Systèmes*, chef-d'œuvre de plaisanterie, où l'auteur se joue si agréablement de toutes les opinions philosophiques :

> Pour être, il me suffit que vous soyez possible.

Mais, du temps de saint Anselme, l'argument en question fut attaqué plus sérieusement.

Rien ne montre mieux à quel point la vie intellectuelle recommence. Des conceptions nouvelles, hardies, profondes, sont mises en avant par un esprit supérieur, et il se trouve d'autres esprits sur la voie des mêmes pensées, mais ayant des opinions différentes, qui ne sont pas convaincus, qui répondent, et une lutte métaphysique s'engage entre deux théologiens du onzième siècle, sur un argument qu'ont repris Descartes et Fénelon.

L'adversaire d'Anselme est un moine du couvent de la Majour près Arles, nommé Gaunilon. Le Midi commence à élever la voix avec le Nord. Tout en reconnaissant le mérite de l'ouvrage d'Anselme, Gaunilon cherche à établir contre lui que l'idée ne prouve pas la réalité de l'objet. « Vous avez entendu parler, lui dit-il[1], de cette grande île perdue qui était, dit-on, l'île Fortunée (c'est un vague souvenir de l'Atlantide, et peut-être une vague notion de l'Amérique). Si vous me parlez de cette île, je comprends très-bien ; mais

[1] Anselmi *op.*, p. 65.

si vous me dites que votre idée prouve l'existence de cette terre (car pour être ce qu'il y a de plus excellent, il faut qu'elle existe, non-seulement en idée, mais en réalité), je penserai que vous plaisantez. » A cet autre argument d'Anselme, « On ne peut penser que Dieu n'est pas Dieu, » Gaunilon répond, « Dites *on ne peut le comprendre*, car on peut penser le faux. » Anselme répliquait : « Trouvez-moi un objet existant en réalité ou par la pensée seule, tel qu'on ne puisse rien supposer de plus grand, et vous serez en droit de vous en servir contre mon argumentation; mais évidemment il n'en est pas ainsi de l'île perdue[1]. »

Quant à la distinction entre comprendre et penser, Anselme est d'une opinion entièrement opposée à celle de son adversaire ; selon lui, rien de ce qui est ne peut être *compris* ne pas être ; mais tout ce qui est, excepté ce qui est souverainement, peut être *pensé* ne pas être[2].

L'application du raisonnement à la théologie a donc été faite au onzième siècle avec une force, une puissance, une subtilité que la scholastique du moyen âge ne surpassera pas. Et la scholastique, enchaînée dans les formules péripatéticiennes, sera moins libre, ira souvent moins au fond des questions que ne l'a fait saint Anselme, chez qui la liberté de discussion ne reconnaissait d'autres règles et d'autres limites que celles de la foi.

Un mouvement nouveau agite donc la pensée humaine au onzième siècle, elle se tourne vers l'avenir, et saint Anselme devance Descartes. Dante parle des songes prophétiques du matin, *heure où l'âme est presque divine* : l'esprit moderne, à son aurore, avait aussi des visions pleines de pressentiments sublimes.

[1] Anselmi *op.*, p. 38.
[2] *Ibid.*, p. 38.

CHAPITRE XIX

DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA POLITIQUE AU XI[e] SIÈCLE.

Dialectique. — Réalistes et nominaux — Traité de morale par Hildebert. — Les sciences. — Vie politique de l'Église. — Manassé. — Pamphlets pour et contre Grégoire VII. — Querelle des investitures. — Résistance de saint Anselme au roi d'Angleterre. — Droit canonique. — Livre des décrets par Yves de Chartres.

Saint Anselme nous a introduits à la théologie philosophique : de là le passage est facile à la philosophie proprement dite, toujours en partie théologique au moyen âge.

Cependant la philosophie et la théologie étaient distinctes et doivent être distinguées.

L'une employait surtout le raisonnement; l'autre invoquait surtout l'autorité, et on peut remarquer une lutte sourde et constante entre les deux principes. Dès le temps de saint Anselme se manifeste l'inquiétude qu'inspire à la théologie la dialectique, sa nouvelle et dangereuse alliée. Anselme lui-même s'élevait contre les dialecticiens, qui soumettent tout au raisonnement. Cette opposition durait encore au douzième et au treizième siècle.

Saint Louis ne lisait pas volontiers les écrits des docteurs; il préférait les livres des saints, authentiques et approuvés [1].

[1] Lebœuf, *État des sciences depuis roi Robert*, p. 135.

Au treizième siècle il fut défendu de lire et de copier les ouvrages métaphysiques d'Aristote[1], et une assemblée du clergé de Paris, tenue chez l'évêque, interdit de traiter aucune matière théologique dans les cours de philosophie.

Saint Anselme lui-même a composé un traité de pure dialectique, intitulé *Du grammairien*. C'est une argumentation sur des questions frivoles, sans autre but que d'exercer la subtilité de l'esprit. L'énoncé de quelques chapitres suffira pour en convaincre.

Dans l'un d'eux on examine si *le grammairien est une substance ou une qualité;* dans un autre, si *quelque grammairien n'est pas homme.*

De telles arguties annoncent déjà les raffinements qui ont tant décrié la scholastique dans les âges suivants. Elle naît à peine, et déjà elle laisse apercevoir ces défauts, héritage de la sophistique païenne, et qu'elle a contractés dès son berceau.

Un fait plus important dans l'histoire de la philosophie au onzième siècle, c'est le commencement des querelles entre les réalistes et les nominaux.

Les nominaux niaient la réalité des idées générales, et les réalistes prêtaient aux abstractions une existence propre, indépendante de l'intelligence qui les conçoit. Ces deux opinions extrêmes représentent, au moyen âge, la tendance empirique et la tendance idéaliste qui se sont toujours partagé le monde, qui ont produit tour à tour Aristote et Platon, saint Anselme et Roscelin, Condillac et Kant. L'apparition des nominaux et des réalistes n'est donc point un événement sans importance dans l'histoire de

[1] Crevier, *Hist. de l'univ.*, t. I, p. 313.

l'esprit moderne. Sous ces dénominations qu'on peut trouver barbares, se cache la lutte éternelle de deux instincts impérissables de la pensée humaine, celui qui la pousse vers la réalité, et celui qui l'emporte vers l'idée.

Il faut chercher l'exposition détaillée de ces débats subtils et fondamentaux dans l'introduction de M. Cousin à l'ouvrage d'Abailard qu'il a publié[1]. On y verra aux prises le hardi nominaliste Roscelin, fondant l'empirisme, ébranlant le dogme de la Trinité, remuant l'Église qu'il veut réformer, et saint Anselme répondant à Roscelin, combattant une opinion philosophique dangereuse pour la théologie. Je ne transporterai point le lecteur sur ce *champ de bataille de la scholastique naissante*, comme le dit si bien M. Cousin; mais ce grand débat, qui commence alors pour ne plus finir, est un signe du réveil de la pensée, et je le regarde comme le fait capital du onzième siècle.

Hildebert, évêque du Mans et disciple de Bérenger, fut un des esprits les plus libres et les plus cultivés du onzième siècle. Dans son *Traité théologique*, la théologie n'est pas purement philosophique, comme elle le fut chez Anselme. Hildebert s'appuie beaucoup plus sur l'autorité des Pères, et en particulier de saint Augustin. Cependant, l'esprit philosophique perce çà et là dans ce curieux traité : la foi y est appelée une certitude volontaire des choses absentes, supérieure à l'opinion, *inférieure* à la science[2].

Outre la révélation qui s'opère par des faits et des paroles, il en est une autre, selon Hildebert, qui se manifeste par une aspiration intérieure[3]. Enfin, il reconnaît que la

[1] De la page LXXXVI à la page CX.

[2] Supra opinionem et infra scientiam constituta. Hild., *Tract. theol.*, c. 1.

[3] Revelatio divina duobus modis fit : interna aspiratione, et disciplinæ eruditione, quæ foris fit per facta vel dicta. *Ibid.*, c. 2.

raison humaine a pu, par ses propres forces, s'élever à la connaissance de Dieu [1].

Hildebert a aussi conçu la pensée, neuve pour le temps, d'écrire un traité de morale [2].

Les divisions de ce traité sont entièrement empruntées aux moralistes païens, surtout à Cicéron et à Sénèque. La terminologie est la même que chez ces auteurs. A chaque page et presque à chaque ligne, Hildebert cite les écrivains de l'antiquité; il ne cite presque jamais les docteurs chrétiens. Saint Ambroise avait écrit, au quatrième siècle, un traité *Des devoirs*, dont la distribution générale était calquée sur celui de Cicéron; mais la substance du livre était purement chrétienne. Il n'en est pas de même chez Hildebert. Le moraliste chrétien du onzième siècle s'est bien plus rapproché de Cicéron, et la morale enseignée à cette époque par l'évêque est beaucoup plus semblable à celle des sages païens que la morale de saint Ambroise. Mais il faut songer qu'Hildebert est tout à fait un homme de renaissance; nous le verrons bientôt, sous l'impression des monuments de l'art romain, composer des vers qui respirent le paganisme et presque l'idolâtrie [3].

Quant aux sciences proprement dites, l'impulsion donnée par Gerbert se continue faiblement après lui. Il a bien formé quelques élèves; Adelbold lui a dédié un traité *Sur le volume de la sphère* [4]; cependant le nombre de ceux qui cultivent la géométrie, l'arithmétique et l'astronomie est peu considérable. Un Francon de Liége, qui chercha la quadrature du cercle [5] et traita du comput, c'est-à-dire de l'art

[1] Hild., *Tract. theol.*, c. 2.
[2] Moralis philosophia de honesto et utili. *Ibid.*, p 959.
[3] *Voy.* chap. 21 de ce volume.
[4] Pez. *Thes. nov. anecd.*, t. III, pars II, p. 17.
[5] Lebœuf. *Dissertations*, t. II, p. 90-91.

de la numération ; un Radulfe de Laon, peut-être frère de saint Anselme, qui écrivit *de Abaco;* un Odon d'Orléans qui, devant le portail de la cathédrale, montrait et expliquait les mouvements des astres[1]; voilà tous les noms qu'a pu relever le diligent abbé Lebœuf. On remarque seulement qu'à partir de la fin du onzième siècle, le nombre de ceux qui écrivent sur les sciences exactes augmente considérablement. C'est par là seulement qu'elles participent au mouvement général de renaissance qui renouvelle alors toute chose. Du reste, ce mouvement est beaucoup plus marqué dans les autres branches des connaissances humaines, dans la théologie, la philosophie, ainsi que dans les lettres et dans les arts. Il en a été de même au neuvième siècle. Les sciences proprement dites ne recevront d'impulsion décisive qu'aux approches de la troisième renaissance, sauf ce qu'elles devront jusque-là aux communications de l'Europe avec les Arabes, et au génie de quelques hommes isolés du moyen âge, à la tête desquels est Bacon.

Ce qui importe, c'est d'observer avec soin tous les développements de la raison. Ainsi, il faut tenir compte d'Hildebert écrivant le *Mathematicus* pour tourner en ridicule la croyance à l'astrologie[2]; comme au quinzième siècle, il faudra noter la même force d'esprit dans Gerson. L'étude de plus en plus répandue de la médecine, favorisait la liberté et la hardiesse croissantes de la pensée. Jean de Salisbury a remarqué, dit Lebœuf, que les médecins de son temps raisonnaient sur bien des articles autrement que la foi ne l'enseigne[3]. Aucun de ces symptômes n'est à négliger, si l'on veut apprécier complétement le nouvel

[1] Lebœuf, *Dissertations*, t. II, p. 96.
[2] Hildeb. *op.*, p. 1295.
[3] Lebœuf, *Dissert.*, t. II, p. 200.

essor de l'esprit humain en France et en Europe au onzième siècle.

Je passe à la littérature politique.

C'est à peine si la société laïque nous fournira quelques monuments de ce genre. Au onzième siècle, il n'y a pas, comme au neuvième, de ces grandes factions qui développaient les caractères et se reflétaient dans des écrits politiques importants. La nouvelle dynastie s'établit assez obscurément; presque tout ce qui ressemble à l'agitation des partis, et, par suite, toute littérature politique, est renfermé dans le sein de l'Église.

Quelle était au onzième siècle la situation des principaux pouvoirs dont l'Église se composait?

Nous avons vu précédemment se heurter dans son sein trois grandes puissances, la papauté, l'épiscopat et les moines. Nous avons vu ces trois puissances s'allier dans diverses combinaisons, de manière à se balancer les unes les autres, et parfois à se vaincre.

Après avoir glorieusement lutté, l'épiscopat a succombé vers la fin du dixième siècle. La papauté a triomphé en s'unissant aux moines. Le même état de choses subsiste au onzième siècle. Malgré les orages dont elle est battue, et les souillures qui la déshonorent, la papauté garde ses avantages ; et quand elle s'est régénérée sous Grégoire VII, avec son chef suprême, son épiscopat docile, son peuple de moines, elle apparaît comme un pouvoir formidable et complétement constitué, qui pourra résister durant plusieurs siècles au pouvoir civil.

C'est aussi du onzième siècle que date l'organisation régulière des cardinaux.

Au moment où elle saisit véritablement l'empire, la papauté s'entoure de cette espèce d'aristocratie soumise, qui

joue, au sein de l'Église, vis-à-vis l'épiscopat toujours disposé à l'indépendance et parfois à la révolte, le rôle que jouera plus tard, dans l'histoire de la monarchie, la noblesse de cour par rapport à l'aristocratie féodale.

En même temps que la papauté monte si haut, le triomphe des moines est complet. Le onzième siècle commence la grandeur politique du monachisme; les réformes dont j'ai déjà parlé fortifient sa puissance. C'est l'époque où les moines obtiennent de la papauté, dont ils se sont montrés le ferme appui dans ses luttes avec les évêques, des priviléges et des immunités qui leur permettent de résister aux tentatives épiscopales. Je ne puis m'appesantir beaucoup sur ces faits, que je me contente de poser, et dont la preuve se trouve dans toute histoire ecclésiastique, notamment dans l'*Histoire de la constitution de l'Église* par Planck.

Un signe manifeste l'importance du monachisme au onzième siècle : le nombre des grands hommes qui sortent des monastères; Lanfranc, Anselme sont deux moines du Bec; avant d'être pape, Hildebrand avait été moine. Alors les moines, et ceci fait connaître encore le rang élevé qu'ils prennent dans l'Église, les moines furent définitivement admis au sacerdoce, ce qui était tout à fait contraire à leur institution primitive; ils prétendaient, depuis plusieurs siècles, à cette prérogative; elle ne leur fut complétement accordée qu'au onzième siècle [1]. Il n'est pas jusqu'aux expressions ridicules de l'enthousiasme populaire pour le monachisme, qui ne prouvent sa puissance réelle. Les moines et les chanoines, disait-on, sont semblables aux anges, puisqu'ils annoncent les ordres de Dieu;

[1] Au concile de Nîmes, en 1096. *Voy.* Labbe, *Conc.*, t. X, p. 606-7.

mais les moines ressemblent plus particulièrement aux séraphins, dont ils représentent les six ailes, deux par les manches, deux par le corps, deux par le capuchon. Ainsi, au moment où les moines prennent le premier rang dans l'Église, les formules de l'admiration la plus outrée et la plus grotesque ne manquent pas à leur triomphe.

De plus, les papes les soutiennent contre le clergé séculier et contre les évêques. Alexandre II écrit une lettre à Lanfranc contre une association de clercs et de laïques qui avait voulu chasser les religieux de l'église du Sauveur, à Cantorbéry, et y mettre des clercs.

L'évêque de Mâcon fut forcé de s'humilier devant les priviléges du monastère de Clugny, qui, ainsi que plusieurs autres, relevait du pape seul[1].

Il y eut, dans ce temps, un évêque de Reims, nommé Manassé, qui voulut soutenir les antiques prétentions de son Église, accoutumée à tenir tête contre le siége de Rome; mais Manassé, malheureusement pour lui, n'était ni un Hincmar ni un Gerbert, et il avait Grégoire VII à combattre. Ce Manassé a laissé dans l'histoire ecclésiastique un fort mauvais renom, probablement en partie mérité. On l'a accusé d'oppressions et de simonies nombreuses; mais plusieurs faits semblent prouver que les reproches dont il fut l'objet ont été quelquefois exagérés; que ses rébellions contre l'autorité papale ont aggravé le poids de ses fautes et nui à sa mémoire. Ainsi, un de ses ennemis lui reproche, entre autres choses, d'être étranger aux lettres, et nous avons de lui une apologie écrite d'un style assez élégant[2].

On ne saurait concilier avec son prétendu mépris pour

[1] Fleury, *Hist. ecclés.* liv. LXI, c. VII.
[2] Mab., *Mus. it.*, t. I, pars II, p. 119.

la littérature ce que Fulcoius, poëte contemporain, écrivait à Milon, doyen de l'Église de Paris :

« Tu as envoyé, lui dit-il, tes vers à Rome ; quel avantage en as-tu retiré ? On t'a loué ; mais que t'a-t-on donné? Tu es venu à Reims, tu y as apporté tes écrits ; alors Manassé t'a recherché, t'a fait présenter à lui ; il t'a lu, t'a lu tout entier, t'a relu encore :

Te Manasse legit, perlegit et inde relegit.

enfin, il t'a fait un présent que tu n'as pas oublié. »

Ainsi Manassé aimait, protégeait et même récompensait les lettres. Cette observation doit corriger ce qu'il peut y avoir de passionné et d'extrême dans les reproches qu'on lui a faits et dont son rôle politique fut peut-être la cause.

Manassé était en querelle avec le légat de Grégoire VII. Dans une lettre au pape[1], l'archevêque cherche, par un mélange de fermeté et de soumission, à défendre contre le terrible pontife les anciennes prérogatives de l'Église de Reims ; le droit, par exemple, de convoquer tous les évêques de la Gaule : « Je ne veux en aucune manière, dit-il, excéder les bornes de mon autorité ; les droits que je réclame ont été accordés par tes prédécesseurs. »

Manassé alla même à Rome, et il parvint, ce semble, à désarmer le redoutable Hildebrand. Il obtint de n'être pas jugé par le légat, son ennemi, mais par un arbitre de son choix, l'abbé de Clugny ; il obtint encore diverses autres garanties de son indépendance épiscopale. Mais à peine de retour en France, le légat ne l'en cita pas moins devant un concile qu'il fit assembler à Lyon. Manassé refusa d'y comparaître, et écrivit son *Apologie*.

[1] Labbe, *Conc.*, t. X, p. 365.

Parmi les raisons qu'il donne de son refus, plusieurs sont à remarquer, parce qu'elles peignent l'état de la société et de l'Église.

D'abord Manassé ne peut consentir à se rendre à Lyon à cause des troubles qui agitent cette partie de la Gaule. « La guerre s'est élevée au sujet de la capture du comte de Nevers et de l'évêque d'Auxerre. Nous serions pris par représailles en qualité d'homme du roi de France. Or la crainte du péril est une excuse légitime, selon Justinien[1]. » Manassé poursuit et nomme plusieurs évêques enlevés par quelque chef (*a quodam tyranno*), l'un d'eux, entre autres, pendant qu'il disait la messe; ensuite ils étaient mis à rançon[2]. Ces détails font vivement comprendre le brigandage de la féodalité.

Manassé dit ensuite :

« Par votre seconde sommation, vous me demandez de venir purger mon accusation, accompagné de sept évêques honorables et dont la vie n'ait jamais été entachée du moindre blâme (*quorum vita non notetur infamia*). Mais Notre Seigneur Jésus-Christ a été appelé vorace, buveur de vin, ami des pécheurs et des publicains, démoniaque! Qui est tellement parfait que sa vie n'ait pas été attaquée? Je ne vois pas comment je pourrais rassembler six évêques d'une telle sainteté, si je ne parviens à ressusciter dans leur tombeau Remi, Martin, Julien, Denis, etc. »

Après ce demi-persiflage et quelques chicanes d'assez mauvaise foi pour prouver qu'il y a des empêchements canoniques à ce qu'il se rende à Lyon, Manassé termine par cette allocution calme et hardie adressée au légat :

« Et en présence de ce concile, nous vous prions avec

[1] Mab., *Mus. it.*, t. I, pars II, p. 120.
[2] Mab., *ibid.*, p. 121.

charité et humilité, et si vous voulez nous prêter attention, nous vous donnons ce conseil profitable : Tenez à notre égard la balance de la modération ; n'aspirez point à passer les bornes et à nous imposer un fardeau que nous ni nos pères n'avons eu l'habitude de porter. Il vaut mieux, en agissant doucement et en n'excédant pas la justice, acquérir, au moyen de la France, honneurs et avantages pour l'Église romaine, que d'exaspérer la France et de l'empêcher, par là, d'être juste et soumise envers l'Église romaine.

« Que si vous aviez résolu de demeurer dans votre opiniâtreté, nous vous adressons ce que nous avons déclaré au pape dans les mêmes termes. Si vous voulez, selon votre caprice, nous suspendre ou nous excommunier, nous marcherons à découvert dans notre voie ; la forme où doit se mouler notre conduite est préparée.

« Alors j'en croirai la parole de saint Grégoire, qui dit : Souvent le pasteur, en liant et déliant ceux qui lui sont soumis, suit le mouvement de sa volonté et non la justice des causes ; d'où il arrive que lui-même se prive de la puissance de lier et délier, l'exerçant non selon le mérite de ses sujets, mais selon l'impulsion de son désir. C'est pourquoi le prophète dit : Ils mettront à mort des âmes qui ne mourront point ; ils vivifieront des âmes qui ne vivront point. Et le bienheureux saint Augustin a dit dans le livre touchant les paroles du Seigneur : Vois si tu lies justement ou injustement tes frères ; car les liens injustes sont brisés par l'injustice. J'affirmerai même que si tu me condamnes, il manquera à ma condamnation le privilége de Pierre, le privilége du pape, c'est-à-dire la puissance de lier et de délier.

« Léon le Grand dit, dans le sermon sur son anniver-

saire : Le privilége de Pierre subsiste toutes les fois que l'équité gouverne le jugement. Desquelles paroles il résulte avec évidence que le privilége de Pierre ne subsiste pas quand l'équité ne gouverne point le jugement[1]. »

Voilà dans quels termes Manassé en appelait de Rome à la justice, et il basait, comme on le voit, cet appel sur de graves autorités.

Mais sa réclamation n'eut aucun succès : il fut excommunié et dépossédé. Il voulut se maintenir par la force dans la ville de Reims. Les nobles et les bourgeois qui paraissent à la suite des nobles dans cette même ville où bientôt ils combattront, en leur propre nom, pour leurs droits municipaux contre un autre archevêque, les nobles et les bourgeois désertèrent la cause de Manassé, qui alla mourir hors de France, exilé, flétri, et coupable surtout, je pense, de s'être cru au temps d'Hincmar quand il était au temps de Grégoire VII.

Ce qui était fait pour passionner les âmes, ce qui devait dicter et dictait en effet des écrits pleins de passions politiques, c'étaient les querelles des divers prétendants à la papauté, des papes et des antipapes, ou bien les querelles de l'Église avec ses grands adversaires, les empereurs et les rois.

De tels ouvrages sont de véritables pamphlets.

Dans la lutte entre Grégoire VII et l'antipape Guibert, on écrivit pour et contre les deux prétendants.

Parmi les adversaires d'Hildebrand, je choisirai le cardinal Bennon, et, parmi ses défenseurs, l'Italien Anselme (qui n'est pas celui du Bec), bien que ces auteurs n'appartiennent pas à la France ; car la cause qu'ils débattent tous

[1] Mab., *Mus. it.*, t. I, pars II, p. 127.

deux avec violence était la cause universelle et intéressait tous les peuples chrétiens.

Dans le petit écrit[1] dirigé surtout contre Hildebrand, et dans lequel Bennon fait aussi le procès de plusieurs papes antérieurs, il adresse à Grégoire VII le plus grave reproche qu'on pût faire peser sur un pape, le reproche de magie, de sorcellerie; il l'accuse d'avoir fait, aussi bien que Gerbert, un pacte avec le démon. Bennon raconte qu'Hildebrand venant d'Albano à Rome, avait oublié son livre de magie; qu'il avait envoyé deux jeunes clercs pour le chercher, que, sur la route, ceux-ci ouvrirent le livre, malgré la défense de leur maître, et que deux démons leur apparurent près de la porte de Rome, disant : « Pourquoi nous tourmenter? que voulez-vous? ordonnez-nous quelque chose, ou nous vous mettrons en pièces. » Alors les jeunes gens épouvantés avaient dit aux démons d'emporter une partie des murailles de Rome, ce qu'ils avaient fait sur-le-champ avec un grand bruit.

Telles étaient alors les calomnies que l'esprit de parti mettait en usage.

Le ton de l'écrit d'Anselme contre l'antipape Guibert et l'Empereur est plus élevé. Sa véhémence ne manque pas de noblesse. On voit, par l'ouvrage lui-même, qu'Anselme avait déjà écrit contre Guibert, et que celui-ci avait répondu. Dans un passage de sa réponse, il disait que le sang des Saxons, répandu à cause de Grégoire, devait retomber sur lui. Anselme répond : « Ce n'est pas contre nous que crie le sang des Saxons, mais il crie contre vous, avec le monde entier, qui a horreur de votre crime. Le ciel crie, la terre crie, l'Église des justes crie contre vous! et

[1] Apud Goldast, *Apologia pro Henrico quarto*, p. 6.

celle qui est encore voyageuse ici-bas, et celle qui déjà règne avec le Christ. Le Christ crie, le Père crie pour l'épouse de son Fils, le Saint-Esprit crie, lui qui intercède pour elle chaque jour avec d'inénarrables gémissements! mais vous, vous déchirez et scindez l'Église, vous avez retranché votre part de son unité, et vous l'avez mutilée plus cruellement par le glaive du schisme qu'on ne le fit jamais par les crimes de l'idolâtrie. De sorte que ce n'est plus le grain avec la paille, ce sont les sarments détachés de la vigne qui seront jetés au feu. Vous arrachez et vous dispersez par tout l'Empire les membres de l'Église catholique que vous avez envahie, et les réduisant en servitude, vous les opprimez comme de vils esclaves. Vous usurpez à votre profit la liberté du droit divin, disant que toutes choses sont soumises à l'Empereur : les évêchés, les abbayes, les églises du Seigneur; tandis que le Seigneur dit mon Église, ma colombe, mes brebis. Et Paul commande que personne n'accepte un honneur, hormis celui qui a été choisi de Dieu, comme Aaron.

« Dans ton parti (*parte*), qui est choisi à cause de son honnêteté ou de l'intégrité de sa vie? Ils doivent donc être chassés comme des loups, ils sont à fuir, tous ceux qui sont élevés en grade, de manière à être rendus par là hérétiques, ceux qui possèdent avec leurs richesses la lèpre de Gizeh, et qui, par un marché illicite, ont amassé moins un patrimoine d'opulence qu'un trésor de crimes. »

Il est fait allusion, dans ce qu'on vient de lire, à la grande querelle des investitures; la question de simonie se rattachait à cette querelle et par elle à la politique [1]; car

[1] Les traités contre les simoniaques doivent donc être mentionnés ici. *Voyez* celui d'Humbert, dans Martene et Durand, *Thesaurus anecdot. nov.*, t. V, p. 631.

l'investiture était presque toujours le prix de la simonie. De nombreuses réclamations s'étaient élevées contre les simoniaques durant le siècle précédent. Le grand pas fait au onzième siècle fut d'attaquer non-seulement l'acheteur, ce à quoi l'on s'était en général borné jusque-là, mais aussi le vendeur.

La question des investitures était fondamentale pour la situation réciproque de l'Église et de l'État. Il y allait de l'indépendance et de la suprématie de l'une ou de l'autre.

Le prince séculier, investissait son sujet avec la crosse et l'anneau, en faisant *son homme par l'hommage*. L'Église ne pouvait guère se soumettre à cette condition. D'autre part, il était difficile, pour le pouvoir temporel, de consentir à ce que les dignités ecclésiastiques fussent conférées sans sa participation. De là résultait une impossibilité presque absolue de s'entendre; et quand les passions violentes et les caractères énergiques venaient compliquer la lutte, elle était poussée à l'extrême, comme elle le fut entre Grégoire VII et l'Empereur.

En France, l'opposition des deux pouvoirs fut beaucoup moins violente. D'une part, il ne se trouva pas chez nous, au onzième siècle, des souverains très-énergiques et très en état de tenir tête à des papes comme Grégoire VII. Philippe I[er], qui répondait si humblement aux lettres arrogantes du redoutable pontife, était peu capable de lui résister. D'autre part, les évêques de France, par moments fidèles encore, jusqu'à un certain point, à d'anciennes habitudes d'indépendance et de résistance modérée, ne contrarièrent jamais la papauté aussi énergiquement que le firent les évêques dans d'autres pays, comme l'Allemagne. Ce n'est donc pas en France qu'il faut chercher les traces de la querelle des investitures dans la littérature

politique. Cependant nous pouvons nous en faire quelque idée sans sortir entièrement de notre sujet, puisque les principaux acteurs dans le grand débat soulevé entre la royauté anglaise et l'Église romaine furent deux hommes que nous connaissons déjà, qui, par leurs écrits, sinon par leur naissance et leur mort, appartiennent à la France, et que revendique pour elle le monastère du Bec illustré par eux, Lanfranc et saint Anselme.

Dans l'indication rapide que je vais donner de leur rôle et de leur attitude entre les papes et les premiers rois normands d'Angleterre, je suis et j'abrége le récit d'Eadmer, auteur d'une Vie de saint Anselme et témoin oculaire des scènes qu'il retrace.

Quand Guillaume conquit l'Angleterre, il se trouva en face de l'Église saxonne, Église de création romaine et très-attachée à Rome dans les siècles précédents. Cette circonstance inspirait au conquérant une certaine inquiétude. Il apporta donc une grande âpreté dans ses résistances aux prérogatives que la papauté réclamait.

Il ne voulait pas que, sans son concours, le pape pût nommer les évêques ou excommunier ses barons. Les rois d'Angleterre qui lui succédèrent conservèrent vis-à-vis de Rome la même attitude ombrageuse.

Guillaume le Roux, qui avait à se faire accepter pour roi au mépris des droits de son frère Robert, dut ménager Lanfranc, primat d'Angleterre, et « sans l'assentiment duquel, dit Eadmer, il était impossible à l'usurpateur de monter sur le trône[1]. »

Ce passage n'est pas le seul qui révèle l'importance de Lanfranc comme personnage politique. « Lanfranc, dit le

[1] Eadmer, *Anselmi Vita*, p. 13 : Sine cujus adsensu in regnum adsciscì nullatenus poterat.

même biographe, était très-instruit dans les lois divines et humaines, et les regards de tout le royaume étaient dirigés sur le moindre signe de sa volonté[1]. »

Lui mort, Guillaume le Roux se livre à toute la violence de son caractère despotique; il opprime, tyrannise, dépouille l'Église et ne se hâte point de remplacer Lanfranc et de nommer un évêque de Cantorbéry. Mais cette conduite ne convenait ni à l'Église ni à l'aristocratie du pays. Celle-ci, comme nous allons le voir, tantôt s'unissait à l'Église nationale contre le pouvoir royal, tantôt, prenant ombrage de l'Église romaine, s'alliait à la royauté. Elle choisit Anselme pour le mettre à la place de Lanfranc.

Plusieurs expressions d'Eadmer montrent la part que prit la noblesse à l'élection d'Anselme[2].

Celui-ci opposa une résistance très-forte et, je crois, très-sincère. Pour la vaincre, il fallut employer l'artifice. Le comte de Chester, depuis longtemps son ami, feignit d'être malade, et, au nom de leur ancienne amitié, vint à bout de le décider à venir en Angleterre. On lui fit littéralement violence, et on le força de prendre la crosse pastorale, en écartant ses doigts qu'il tenait fermés.

Ainsi élevé à l'épiscopat par la force, dans toute la rigueur du terme, il dit à ceux qui venaient de le nommer : « Vous avez mis sous le même joug une brebis et un taureau, » faisant allusion à la douceur de son âme et au naturel farouche du roi. Mais la brebis tint tête au taureau.

Anselme était évêque depuis peu de temps, quand les

[1] Atque ad nutum illius totius regni spectabat intuitus. Eadmer, *Anselm Vita*, p. 33.

[2] Cum omnes *primores* regni ad curiam convenissent, totaque convenera nobilitas regni, in sua discessit. *Ibid.*, p. 34.

altercations les plus vives commencèrent entre lui et Guillaume. Anselme voulait aller à Rome recevoir le pallium des mains d'Urbain II. Mais le roi ne reconnaissait pas Urbain. Les évêques et tous les chefs du pays (*regni principes*) s'assemblèrent et formèrent un véritable parlement. Anselme proclama hautement sa soumission au pape dans cette assemblée qui fut agitée par de violents orages, dont Eadmer nous a laissé un récit animé. On entend tour à tour les discours calmes et fermes d'Anselme, et les réponses tantôt modérées, tantôt impétueuses de ses adversaires, les cris, le tumulte dans le lieu des séances, et au dehors les sourds murmures du peuple qui est pour Anselme[1].

« Cependant un murmure s'élevait du sein de la multitude, se plaignant tout bas de l'injure faite à un si grand homme; mais nul n'osait parler à haute voix pour lui, par crainte du tyran. »

Un soldat sort de la foule, s'agenouille devant saint Anselme, et lui dit : « Père, tes fils te demandent par ma bouche que ton cœur ne se trouble pas de ce que tu viens d'entendre ; mais souviens-toi de Job triomphant du diable sur son fumier, et vengeant Adam que le diable avait vaincu dans le Paradis. »

Tandis que le peuple saxon, peut-être en haine du roi normand, paraît si favorable à Anselme, les évêques, jaloux de la suprématie de son siége, de la supériorité de ses lumières et de ses vertus, sont disposés à se montrer complaisants pour le fils de celui qui avait livré à son clergé normand les prébendes et les évêchés de l'Église saxonne. Ce clergé servile forme la partie la plus ardente de l'oppo-

[1] Eadmer, *Anselmi Vita*, p. 42.

sition soulevée contre Anselme. Il semble que les seigneurs (*principes*) lui sont plus favorables. Ils commencent à se séparer de la royauté qu'ils doivent combattre et vaincre un jour. Les ennemis d'Anselme ayant proposé le bannissement, « ces paroles, dit Eadmer, ne plurent pas aux seigneurs. » La séance finit par un ajournement.

Plus tard, Anselme persiste dans son désir de se rendre à Rome, pour y recevoir du pape le pallium qu'il a refusé de la main du roi.

Les nobles semblent prendre le parti de Guillaume, combattus qu'ils sont entre leur inimitié pour le pouvoir royal et leur antipathie pour l'influence d'un évêque étranger, influence qui révolte la fierté nationale. Alors ils élèvent la voix contre les discours d'Anselme; ils s'écrient :

« Ceci est une prédication et non un raisonnement politique ! »

Les voyages d'Anselme sont en dehors de mon sujet. Il revint en Angleterre après la mort de Guillaume. Henri I[er] voulait aussi qu'Anselme lui prêtât hommage et reçût de lui son archevêché. Mais Henri fut bientôt troublé dans la possession du royaume d'Angleterre par Robert, qui, à son retour de Jérusalem, réclamait la couronne dont il était le légitime héritier. Les seigneurs, toujours factieux, toujours disposés à suivre un étendard levé contre le roi, menaçaient de passer dans le camp de Robert; Henri fut obligé de ménager Anselme pour s'en faire un appui contre eux.

Anselme se trouva pour un temps l'intermédiaire naturel entre le roi et les nobles unis au peuple [1]. Mais la lutte recommença bientôt entre l'Église et le trône.

[1] Tota regni nobilitas cum populi numerositate Anselmum inter se et regem medium fecerunt.

Les prétentions de la première sont exprimées, dans une lettre du pape Pascal au sujet des investitures, avec une vigueur et une audace dignes de Grégoire VII. « Il est monstrueux que le fils engendre le père et *que l'homme crée Dieu*. Or il est manifeste que, dans les Écritures, les évêques sont appelés des dieux, en tant qu'ils sont vicaires du Seigneur. »

Ces hautaines paroles ramenèrent encore du côté du roi les nobles qui *s'opposaient fortement* à ce qu'il obéît à l'évêque de Rome (*ne romani Pontificis obedientiæ subderetur magnopere insistentibus*) [1].

Cette fois, ce fut le roi qui envoya Anselme à Rome pour s'en défaire. Enfin, après ce dernier exil, ils se réconcilièrent.

Vers la fin de sa vie, Anselme eut un dernier combat à soutenir ; non plus contre le roi, mais contre l'archevêque d'York, qui ne se soumettait pas volontiers à la suprématie de l'archevêque de Cantorbéry. Anselme, quelle que fût la douceur naturelle de son caractère, était inflexible quand il s'agissait de défendre les droits du siége épiscopal qui lui était confié.

Le roi lui ayant écrit qu'il arrangerait cette affaire, qu'il le priait d'ajourner, Anselme répondit qu'il se ferait plutôt mettre en pièces membre à membre que d'ajourner d'une heure, et menaça l'évêque d'York de l'excommunier s'il ne faisait sa soumission. Il était expirant quand il écrivit cette lettre, et mourut peu de jours après.

En France, quelque chose de semblable se passa entre le roi et Yves de Chartres. L'évêque de Sens, son métropolitain, ayant refusé de le sacrer, Yves alla prendre à Rome

[1] Eadmer, *Anselmi Vita*, p. 60

les ordres du pape. Un concile français l'accusa de s'être fait ordonner par le pape au mépris de l'autorité temporelle, bien qu'il eût consenti à recevoir du roi le bâton pastoral et l'anneau.

Yves de Chartres joua donc, mais avec bien moins d'éclat et bien moins de grandeur, vis-à-vis de Philippe, le rôle qu'avaient joué Lanfranc et Anselme vis-à-vis du roi d'Angleterre. Son opposition se manifesta plus énergiquement quand Philippe renvoya son épouse Berthe pour épouser Bertrade. L'évêque de Chartres refusa d'assister aux noces royales, et adressa une lettre circulaire à tous les évêques et archevêques de France. Le roi fit ravager les terres de son Église et le fit mettre en prison. De sa prison, Yves écrivit à ses ouailles d'élire un autre pasteur[1], et en même temps il écrivait aux clercs et aux laïques de ne pas faire la guerre pour le délivrer[2].

Sa résistance au pouvoir royal est tempérée par la prudence et la modération. Son ton est très-ferme dans ses lettres au roi[3]; mais on voit qu'il compte sur l'appui de Hugues, archevêque de Lyon et légat du pape[4], qu'il presse très-vivement d'agir en sa faveur[5]. Il demande aussi à l'échanson du roi d'engager celui-ci à céder, et de lui dire que l'Église ne cédera pas[6].

Dans une autre circonstance[7], Yves de Chartres, en se conformant aux instructions du légat, lui écrivait de ne pas

[1] Iv. Carnot., ep. 32.
[2] *Ibid.*, ep. 20.
[3] *Ibid.*, ep. 22.
[4] *Ibid.*, ep. 23.
[5] *Ibid.*, ep. 24.
[6] *Ibid.*, ep. 47.
[7] Le légat Hugues, qui était en même temps archevêque de Lyon, ne voulait pas que l'archevêque de Sens fût élu sans son autorisation, et il exigeait que ce dernier lui obéît comme à son primat.

abuser de son autorité. « Je recommande à votre sagesse, ajoutait-il, de nous épargner la rigueur de l'obéissance apostolique, de peur que, nous prescrivant des choses impossibles, vous nous forciez à vous désobéir. »

Un ouvrage d'Yves de Chartres se rapporte à la littérature politique de l'Église : c'est son traité de droit canonique intitulé : *le Décret*. Avant la collection d'Yves existait celle de Burchard, à laquelle il fait des emprunts multipliés ; et dans le siècle suivant allait paraître le célèbre recueil de Gratien. Ainsi s'élaborait cette législation compliquée qui devait être le code ecclésiastique du moyen âge.

Le génie et l'État de l'Église sont curieux à étudier dans l'ouvrage d'Yves de Chartres : le prologue est empreint de la sagesse pratique dont elle a donné tant de preuves ; de prudentes réserves sont faites pour les tempéraments de la discipline à côté de l'immutabilité de la loi.

« Dans les choses dont l'observation assure le salut, dont la négligence entraîne une mort indubitable, il ne faut admettre aucune dispense ; les préceptes et les interdictions doivent être maintenus, ainsi que le détermine et le consacre la loi éternelle. Mais dans les choses que la sagesse des temps postérieurs a décidées eu égard à la rigueur de la discipline ou pour assurer le salut, si l'on se soumet à une utile et honnête compensation, une dispense, délibérée avec soin par l'autorité de ceux qui président, pourra être admise[1]. »

L'ouvrage lui-même est un singulier mélange d'éléments divers et incohérents. On y trouve entassés pêle-mêle des enseignements sur le dogme, la morale ou le culte, et des dispositions législatives empruntées : les unes aux livres

[1] Iv. Carnot . *Decret.*, prol., p. 2.

des Pères, aux décrets des conciles et des papes, les autres aux édits des empereurs romains.

En ce qui touche à la politique intérieure de l'Église, l'auteur se montre en général favorable à la papauté; d'autre part il prescrit aux moines la soumission envers les évêques. La hiérarchie ecclésiastique apparaît constituée régulièrement. Les priviléges de l'épiscopat ne sont pas entièrement sacrifiés au pape; Yves cite un concile de Carthage, lequel déclare que l'évêque romain ne doit pas être appelé prince des prêtres ou souverain pontife (*summus sacerdos*), mais seulement évêque du premier siége[1].

De grandes précautions sont prises afin de soustraire l'Église à la juridiction civile. Pour condamner un évêque il faut son aveu ou la déposition de vingt-deux témoins[2]; l'appel à Rome est accordé à tous les évêques[3]; les procès mixtes entre un clerc et un laïque doivent être jugés par l'évêque[4]; les laïques ne doivent pas accuser un clerc ou porter témoignage contre lui[5]; un cardinal ne peut être condamné que sur la déposition de quarante-quatre témoins[6].

Le chapitre du mariage contient d'assez étranges doctrines. Un concile de Tolède défend d'excommunier celui qui se contente d'une seule femme, soit d'une épouse légitime, soit d'une concubine[7]. Yves de Chartres cite une loi civile d'après laquelle un mari pouvait tuer celui qu'il trouvait avec sa femme, après le lui avoir défendu trois fois[8];

[1] Iv. Carnol., *Decret.*, p. 147.
[2] *Ibid.*, p. 172.
[3] *Ibid.*, p. 174.
[4] *Ibid.*, p. 217.
[5] *Ibid.*, p. 222-224
[6] *Ibid.*, p. 226.
[7] *Ibid.*, p. 266.
[8] *Ibid.*, p. 270.

il rapporte aussi une décision différente et plus chrétienne de Nicolas II, qui défend de tuer la femme adultère comme la loi humaine le permet, car l'Église, dit Nicolas, n'a que le glaive spirituel : elle donne la vie et non la mort[1].

De pareilles contradictions se présentent au chapitre de l'homicide; il y est dit que l'Église ne demande la mort de personne pour aucun crime, même pour le meurtre d'un prêtre, et Yves rapporte les belles paroles d'un pape, qui défend d'employer la force pour convertir les païens[2]. Malheureusement, dans un autre endroit du livre, saint Augustin permet qu'on persécute les hérétiques et qu'on les dépouille de leurs biens[3]. Cette législation n'est donc point uniforme et systématique; les sublimes principes du christianisme y sont déposés, il est vrai, mais non pas purs de tout alliage. Elle pourra donc exercer parfois une influence salutaire sur des âges violents, mais elle fournira aussi des armes à la violence, et parfois le crime lui devra son impunité.

Je terminerai ce chapitre par un échantillon d'éloquence politique. Jusqu'à présent nous n'avons vu l'éloquence, ou ce qui pouvait lui ressembler plus ou moins, se manifester que dans l'ordre religieux. Il faut noter comme le commencement d'un développement nouveau un discours dont le sujet est politique, car il s'agit du déplorable état de l'Angleterre après la conquête; la circonstance dans laquelle il fut prononcé ajoute à l'intérêt qu'il inspire. Un moine normand nommé Guitmond, et qui avait figuré parmi les adversaires de Béranger, fut appelé par Guillaume le Conquérant pour occuper un siége épiscopal en Angleterre. Il

[1] Iv. Carnot., *Decr.*, p. 271.
[2] *Ibid.*, p. 353.
[3] *Ibid.*, p. 324.

passa la mer, se présenta devant Guillaume et refusa l'évêché. Voici un fragment du discours par lequel il motiva son refus. Le sentiment est noble et l'expression souvent énergique.

« Examinez les Écritures, et voyez s'il est prescrit par quelque loi qu'un pasteur choisi par l'ennemi soit violemment imposé au troupeau du Seigneur... Ce que vous avez dérobé par la guerre et par l'effusion du sang d'un grand nombre, comment pouvez-vous sans crime me l'octroyer, à moi et aux autres contempteurs du monde, qui nous sommes dépouillés de notre bien?... Pour moi, quand je médite les préceptes de la loi divine, je m'épouvante, et toute l'Angleterre m'apparaît comme une vaste proie. Elle est pour moi, avec tous ses trésors, comme un feu ardent que je n'ose toucher.

« Je vous recommande, vous et vos fidèles, à la grâce de Dieu, et je me dispose à retourner en Normandie, avec votre permission, abandonnant la riche proie de l'Angleterre aux amateurs du monde, comme une vile poussière (*quasi quisquilias*) [1]. »

On admira beaucoup ce refus, dit Orderic Vital, et Guitmond fut loué, quand il revint à son monastère, de ce qu'il avait préféré la pauvreté monacale à la richesse des évêques, de ce qu'il avait appelé rapine la conquête de l'Angleterre, en présence du roi, et de ce qu'il avait accusé de rapacité tous les évêques et les abbés mis à la tête des églises saxonnes.

Avant l'admirable histoire de M. Thierry, nul n'avait prononcé, sur l'accaparement de l'Angleterre et de l'Église

[1] Orderic Vital, *Ecclesiast. hist.*, l. v, c. 17

saxonne par les Normands, un jugement plus sévère que Guitmond. Il est curieux de trouver de tels sentiments chez un contemporain; il est beau que ce soit chez un moine normand, chez un homme de la race des vainqueurs.

CHAPITRE XX

L'HISTOIRE AU XIe SIÈCLE.

Histoire des temps antérieurs. — Aimoin. — Sigebert de Gembloura. — Yves de Chartres. — Histoire contemporaine. — Vie de Robert, par Helgaud. — Historiens des Normands. — Odon de Saint-Quentin, Guillaume de Jumiéges, Guillaume de Poitiers. — Historiens du onzième siècle. — Raoul Glaber. — Historiens des croisades. — Fragments d'épopées populaires dans la prétendue chronique de Turpin.

Je vais considérer l'histoire au onzième siècle sous un triple aspect : dans son rapport avec les âges qui ont précédé, avec l'époque contemporaine et avec le temps qui a suivi.

Aimoin, mort dans les premières années du onzième siècle, a essayé de faire une histoire générale de France, ce qu'on n'avait pas tenté depuis Grégoire de Tours, ou plutôt, il a continué, jusqu'à son temps, une histoire commencée, ainsi qu'il en convient lui-même, par Adhémar de Chabannais. Du reste, l'auteur de l'*Histoire des Francs* n'a nulle prétention à l'originalité. Pour les commencements de son histoire, il s'aide de César, de Pline, d'Orose; pour le reste, il copie Grégoire de Tours, Paul Diacre, etc.

Lui-même avoue qu'il a voulu réunir en corps d'ouvrage ce qui était dispersé. En un mot, l'*Histoire des*

Francs est, pour la plus grande partie, une véritable compilation. Le cinquième livre seulement appartient à Aimoin.

Un dessein du même genre inspira à Sigebert de Gemblours, vers la fin du onzième siècle, la pensée de reprendre et de continuer la chronique universelle commencée par saint Jérôme et conduite par saint Prosper jusqu'à la fin du cinquième siècle.

Le même Sigebert, guidé encore ici par l'exemple de saint Jérôme, a écrit les biographies des auteurs ecclésiastiques; première tentative d'histoire littéraire faite dans notre pays. Les essais d'histoire universelle reparaissent toujours quand l'horizon intellectuel s'agrandit et que les lumières ravivées permettent aux regards de l'embrasser dans toute son étendue.

Cette continuation de la chronique de saint Prosper, par Sigebert de Gemblours, en est la preuve, pour le onzième siècle, comme Fréculfe et Adon pour le neuvième.

A la même classe de compositions historiques appartient encore le *breve chronicum* d'Yves, évêque de Chartres, laquelle part des empereurs d'Assyrie et s'arrête à Charlemagne, seul rapport qu'ait cette chronique avec le Discours de Bossuet sur l'histoire universelle.

L'histoire, je l'ai dit, est toujours en raison directe de la réalité. Les grands hommes, les grands événements, font les historiens remarquables. Par la même raison, les hommes médiocres, les princes obscurs et les époques qui n'ont pas un vif éclat, manquent presque entièrement d'historiens. Ainsi, au onzième siècle, les premiers rois capétiens, qui s'établirent à petit bruit sur le trône, ne méritaient guère d'occuper l'histoire. Seul, parmi eux, Robert a eu son historien; c'est un moine nommé Helgau-

dus. Il a soin de prévenir le lecteur qu'il ne compte pas écrire les faits civils et militaires, mais qu'il veut se borner à la partie édifiante du récit.

L'harmonie est parfaite entre le sujet, l'ouvrage et l'auteur. C'est une sorte de biographie monacale, écrite par un auteur moine, dont le héros est un roi moine. On n'y raconte pas de guerres, mais des pèlerinages et des miracles; et au lieu des douze pairs dont les écrivains postérieurs devaient entourer Charlemagne, Helgaudus nous apprend que le roi Robert avait toujours douze pauvres avec lui.

Le biographe vante surtout la débonnaireté du roi, et il en cite plusieurs exemples puérils, tels que celui-ci : « Un jour, tandis que le roi Robert assistait au service divin, un voleur coupa un morceau du manteau royal; le bon roi s'en aperçut et se garda de rien dire; mais le voleur voulant prendre un second morceau : — C'est assez, mon ami, dit Robert, il faut laisser cela pour un autre. »

Nous sommes loin d'Éginhard et de Charlemagne!

La fin du dixième siècle vit s'accomplir un grand fait, l'établissement des envahisseurs normands, qui fut comme la dernière phase de la grande irruption des peuples germaniques. L'invasion se fit par mer, quand l'invasion par terre fut épuisée.

La plupart des phénomènes sociaux qui se produisirent au cinquième siècle se renouvelèrent au dixième sur une plus petite échelle.

Un événement de cette importance ne pouvait s'accomplir sans trouver des narrateurs. Le plus ancien et un des plus curieux est Odon de Saint-Quentin, qui vivait dans la première partie du onzième siècle.

Ce qui rend surtout l'*Histoire des Normands*, par Odon, très-intéressante, c'est qu'il a recueilli, dans la première

partie de son livre, un certain nombre de traditions scandinaves.

Ce qu'avaient été pour les Goths Jornandès, et Paul Diacre pour les Lombards, Odon de Saint-Quentin le fut pour les Normands. Odon de Saint-Quentin est un écrivain barbare, comme il en convient lui-même[1], et en même temps un écrivain très-recherché.

Il entremêle son détestable latin de vers encore plus inintelligibles que sa prose sauvage et souvent rimée ; dans ses vers se rencontrent, comme chez plusieurs auteurs du neuvième siècle, des mots grecs jetés çà et là[2]. La barbarie d'Odon, pour être pédantesque, n'en est que plus intolérable ; mais elle rassure sur l'avenir des lettres, en montrant que toute science n'est pas perdue et que la culture, qui semble morte, peut renaître.

Les traditions nationales des Normands contenues dans le premier livre renferment quelques détails assez curieux. On y trouve d'abord que les peuples gothiques sont sortis de la péninsule scandinave[3], comme Jornandès le dit des Goths ; origine traditionnelle parmi ces peuples, et que la science a dû complétement abandonner, après l'avoir suivie trop longtemps. En effet, il est absolument impossible que les peuples germaniques, ou même une portion de ces peuples, les Goths, par exemple, soient jamais sortis de la Scandinavie, comme *un essaim d'abeilles de la ruche*, comme *un glaive du fourreau*[4], ainsi que parle Odon de Saint-Quentin, employant une expression poétique conser-

[1] Rhetorica ratione carens dulcaminis omni
Liber. (Duchesne, *Script. rer. Norm.*, p. 56.)
Un tel latin et un tel vers prouvent, du reste, combien l'auteur a raison.

[2] *Ibid.*, p. 69, 108-9.

[3] *Ibid.*, p. 62.

[4] *Ibid.*, p. 62.

vée probablement de quelque ancien chant scandinave. Cette ruche ne pouvait contenir tant d'abeilles, ni ce fourreau tant de glaives.

On trouve aussi dans Odon de Saint-Quentin quelques renseignements sur la religion primitive des Scandinaves. Odon dit : « Les aïeux des Normands immolaient des victimes humaines au dieu Thur[1]. » C'est le Thor de l'Edda.

Odon était Picard, mais il se trouva en relation avec le duc Richard de Normandie, qui l'avait engagé à écrire cette histoire, et avec ses fils Richard et Rodolphe[2]. Il pouvait donc avoir recueilli le peu de traditions nationales que les Normands conservaient.

Odon est très-hostile aux Normands, tant qu'ils sont païens. Ces barbares, qui brûlent les basiliques et les monastères, ne peuvent trouver grâce auprès de lui. Il parle de leurs ravages comme Salvien parlait de l'invasion des Barbares. Pour Odon, les Normands viennent infliger aux Francs le châtiment qu'ils ont mérité. C'est le même point de vue que celui de Salvien, en présence d'un événement analogue.

Quand les Normands ont été baptisés, et qu'ils sont devenus des fondateurs de couvents et d'églises, Odon change complétement de ton à leur égard, et alors célèbre leur nation avec un extrême enthousiasme.

Ce passage si rapide et si complet de l'état de païen féroce, ennemi de l'Église, ravisseur, dévastateur de l'Église, à l'état de chrétien zélé et dévot, Odon l'exprime avec assez d'énergie dans sa prose grossière, en disant : « Une vie nouvelle est venue à l'Église de ceux qui l'avaient affligée déplorablement ; elle est élevée jusqu'au ciel par ceux

[1] Duchesne, *Script. rer. Norm.*, p. 62.
[2] *Ibid.*, p. 56.

qui l'avaient précipitée. Ceux qui lui témoignaient leur mépris par leurs actes, la soutiennent par leurs dons; cette multitude qui la foulait aux pieds, la couvre d'or et de pierreries[1], etc. »

Ces antithèses rimées dans l'original sont de très-mauvais goût, mais expriment avec assez de force un fait vrai et remarquable, savoir : que les Normands, après leur conversion, firent autant de bien à l'Église qu'ils lui avaient fait de mal auparavant.

Le récit d'Odon est entrecoupé de discours, de miracles, de visions; il est très-barbare, très-pédantesque et quelque peu poétique. On conçoit comment cette histoire, qui reçoit une certaine unité de l'intérêt que l'auteur prend à la nation normande après sa conversion, cette histoire où les légendes monacales succèdent aux traditions scandinaves, a pu communiquer un peu de couleur et de vie poétique à la chronique, célèbre sous le nom de *Roman de Rou*, écrite au douzième siècle en vers français, par Wace, d'après plusieurs chroniqueurs normands, dont Odon de Saint-Quentin est le plus ancien et le plus original[2].

L'histoire d'Odon de Saint-Quentin n'est pas la seule source dans laquelle ait puisé l'auteur du *Roman de Rou;* il a suivi également Guillaume de Jumiéges, historien qui appartient à la dernière moitié du onzième siècle. L'intervalle de temps qui le sépare d'Odon se marque par une grande différence de style. Celui de Guillaume est souvent enflé, mais il n'est pas aussi mauvais, à beaucoup près,

[1] Ut unde fuerat flebiliter afflicta, inde esset viriliter vegetata ; et quibus in præceps lapsa, his cœlo tenus esset exaltata ; quorum actis floccipensa, horum munere refecta; quorum frequentia conculcata, horum auro gemmisque ornata. — Duchesne, *Script. rer. Norm.*, p. 69.

[2] Je reviendrai sur les chroniqueurs normands quand je parlerai du *Roman de Rou.*

que le langage d'Odon, parce qu'il est plus près du douzième siècle, de l'époque de la complète renaissance.

Je vais extraire de l'ouvrage de Guillaume de Jumiéges un chapitre remarquable, en ce qu'il contient le récit d'une tentative anticipée de l'affranchissement des communes, tentative qui fut très-cruellement réprimée, et qui méritait peut-être plus d'intérêt que ne lui en témoigne l'historien des ducs de Normandie.

« *Combien sagement (Richard II) réprima la conjuration des paysans qui machinaient contre la paix de la patrie*[1].

« Tandis qu'il se signalait par une si grande abondance de vertus au commencement de sa jeunesse, survinrent, dans le duché de Normandie, des semences empestées de division. Car les paysans s'étant concertés dans diverses portions de la patrie normande, et ayant formé de nombreuses réunions, résolurent de vivre selon leur fantaisie; ne reconnaissant aucun droit supérieur pour la pratique des eaux et forêts, ils voulaient ne se gouverner que par leurs lois propres. Pour établir cet état de choses, deux députés sont nommés par chaque assemblée de ce vulgaire furieux, chargés de porter les décisions particulières à la réunion centrale qui les doit sanctionner (*qui decreta ad mediterraneum roboranda ferrent conventum.*)

« Dès que le duc en fut informé, il envoya aussitôt le comte Rodolphe avec une multitude de soldats, afin qu'il comprimât cette férocité agreste et dispersât cette assemblée populaire. Celui-ci exécutant avec empressement les ordres qu'il avait reçus, s'empara sur-le-champ de tous les députés et de quelques autres, et leur ayant coupé les pieds

[1] Duchesne, *Script. rer. Norm.*. p. 249.

et les mains, les renvoya aux leurs en cet état pour les détourner de telles entreprises, et leur apprendre, par cet exemple, à être sages et à éviter de pires extrémités. Les paysans ayant été traités de la sorte, abandonnèrent promptement leurs assemblées et retournèrent à leur charrue. »

Malgré le jugement partial du chroniqueur, on éprouve, ce me semble, une sympathie profonde pour ce premier essai de liberté fait par de pauvres paysans qui avaient formé une sorte de *convention* (*conventus*), à laquelle ils envoyaient des députés. Ces paysans du onzième siècle s'étaient donc élevés à l'idée de *la représentation politique*, dont ils furent les obscurs et touchants martyrs.

Guillaume de Poitiers, archidiacre de Lisieux, a écrit les *Gesta* du duc Guillaume; son récit est très-partial, mais contient beaucoup de détails curieux sur la conquête.

Le véritable historien de cet âge est Raoul Glaber, dont la chronique embrasse la fin du dixième siècle et le commencement du onzième. Intermédiaire entre l'un et l'autre, Glaber participe encore à l'ignorance du premier, et déjà se lie à la renaissance que le second enfantera.

Ainsi, il ne sait personne qui ait écrit l'histoire depuis Bède et Paul Diacre, et place ces auteurs deux cents ans avant lui, quoiqu'il y ait un siècle et demi d'intervalle entre l'un et l'autre. Cependant, au milieu de cette ignorance, se peut remarquer un certain effort de l'esprit historique pour élargir son horizon.

Glaber reproche aux écrivains qu'il veut continuer de s'être bornés à l'histoire de leur patrie : pour lui, il veut raconter, selon ses lumières, tout ce qui s'est passé dans le monde. Quelle que soit l'exécution d'un tel plan, il montre que la pensée s'agrandit, puisqu'elle embrasse une plus

vaste étendue et un nombre plus considérable d'objets.

Raoul Glaber donne une grande place au mysticisme des nombres, et particulièrement du nombre quatre[1]. Il divise le monde en quatre âges ; et, pour montrer l'importance de cette division, il rappelle qu'il y a quatre Évangiles, quatre vertus, quatre éléments, *quatre sens ;* car il en réunit deux pour avoir son chiffre favori. De plus, il trouve des analogies entre les termes de ces diverses séries quaternaires. Ainsi le feu, parmi les éléments, répond à la prudence parmi les vertus, parce que le feu monte vers le ciel, suivant les idées de l'ancienne physique, et que la prudence ou la science nous élève vers Dieu. Entre les Évangiles, celui de saint Jean correspond au feu et à la prudence, et, entre les sens, à la vue, à laquelle l'ouïe est jointe par Glaber.

Voici un tableau qui offre à l'œil ces singuliers rapprochements :

Éléments.	Vertus.	Évangélistes.	Sens.
Le feu.	La prudence.	Saint Jean.	La vue et l'ouïe.
L'air.	La force.	Saint Luc.	L'odorat.
L'eau.	La tempérance.	Saint Marc.	Le goût.
La terre.	La justice.	Saint Matthieu.	Le tact.

Chacune des quatre vertus est l'apanage d'un des quatre âges du genre humain. Selon Glaber, la prudence règne depuis le commencement du monde jusqu'au temps d'Abraham ; d'Abraham à Moïse, la tempérance ; de Moïse à Jésus-Christ, la force ; depuis Jésus-Christ, la justice.

Telles étaient les idées singulières, les étranges combinaisons qui se faisaient dans les esprits, au moment où les esprits recommençaient à penser, à combiner.

[1] *Rerum Gall. script.*, l. X, p. 2.

Glaber, dans son couvent de Clugny, en rapprochant et rangeant par quatre les différents objets dont je viens de parler, ne se doutait point qu'il marchait sur les traces d'un peuple dont il ne connaissait pas même le nom. Les Chinois établissent un parallélisme tout à fait semblable entre les éléments, les vertus, les sens, et malheureusement ils l'appliquent à l'histoire, comme le faisait Glaber; seulement, le nombre qu'ils affectionnent est le nombre cinq. Ils ont cinq éléments, cinq vertus principales, cinq couleurs, et, par là, ils introduisent dans l'histoire une symétrie artificielle qui souvent dénature entièrement la réalité; car l'empereur dont le règne est sous l'empire du feu aura presque nécessairement la vertu qui correspond à cet élément.

On ne comprend pas que des combinaisons si bizarres et si gratuites se soient rencontrées deux fois dans des têtes humaines.

Rien ne saurait mieux peindre la condition des hommes durant ces siècles lamentables, que la lugubre histoire de Glaber, dans laquelle sont jetés confusément les famines, les incendies, les ravages des Normands, des Hongrois, des Sarrasins; calamités et souffrances de toute espèce. Le récit est entrecoupé de légendes miraculeuses, d'imprécations contre les simoniaques, de réflexions mélancoliques sur la perversité des peuples, et çà et là viennent figurer quelques phénomènes naturels qui frappent les imaginations autant que des événements plus historiques : une pluie de pierres, une éruption du Vésuve, que l'auteur place en Afrique. La peinture d'une famine, en l'an 1034, pourra faire connaître la sombre couleur de cette histoire.

« En même temps la famine commença de régner sur toute la terre, et le genre humain était menacé de mou-

rir... Alors toute la nation fut réduite aux abois par le manque de nourriture (*constricta indigentia victus*). Les grands et les hommes de condition étaient pâles de faim comme les pauvres. Les rapines des puissants cessèrent par l'effet de la disette universelle. On égorgea les voyageurs pour les rôtir et les manger; beaucoup, qui allaient de pays en pays, fuyant la faim, furent massacrés et mangés par ceux qui les avaient reçus. Un très-grand nombre attiraient des enfants dans un lieu écarté, en leur montrant un œuf ou un fruit, et les dévoraient. On déterrait les cadavres...[1] »

On trouva dans la maison d'un seul homme les têtes de quatre-vingts personnes qu'il avait dévorées : il fut brûlé.

A côté de ces effroyables misères, on voit dans la chronique de Glaber se manifester les sentiments qui soutiendront l'humanité et la soulèveront au-dessus de ce déluge de maux; par exemple, l'enthousiasme qui saisit l'Europe et lui fait tourner les yeux vers le tombeau du Christ.

L'historien du onzième siècle peint avec vigueur le mouvement qui chaque jour entraînait plus de pèlerins vers le saint sépulcre, et devait produire les croisades. « Les plus misérables partirent les premiers, dit-il, puis ceux de moyenne condition; enfin les rois, les comtes, les marquis, les prélats. » Ainsi, peu à peu, s'ébranlait l'Europe.

L'exaltation religieuse qui transportait les pèlerins est vivement exprimée par Glaber.

Il parle d'un homme d'Autun, nommé Lethbald, qui, arrivé sur le mont des Oliviers, fut saisi d'un tel transport qu'il s'écriait, éperdu : Je puis fouler cette terre, moi! Et

[1] *Rerum Gall. script.*, t. X, p. 47-8.

se prosternant avec ardeur, versant des larmes de joie, il fut pris d'un incroyable désir de s'élancer dans les airs, de monter aussi vers Dieu. Il faisait le mouvement d'un homme qui s'envolerait au ciel. Au milieu de ce délire, il priait Dieu de le faire mourir, et il mourut en effet à la suite de cette extase.

Nous touchons au grand événement de la période qui va suivre, aux croisades.

Cet immense événement devait avoir son retentissement dans l'histoire. Quand les douleurs de la société n'ont pas été silencieuses, quand elles ont trouvé une expression sombre et pittoresque dans la chronique de Glaber, on doit s'attendre que l'élan d'où sortirent les croisades aura aussi ses interprètes. En effet, les croisades produisirent toute une lignée d'historiens, dont les plus anciens appartiennent seuls au onzième siècle, et seuls, par conséquent, rentrent dans le plan de cet ouvrage.

Les histoires qui contiennent le tableau de la première croisade sont, en général, beaucoup plus animées, beaucoup plus colorées, beaucoup plus vivantes que celles que nous avons rencontrées depuis Grégoire de Tours. Elles ne sont pas composées, comme les sèches chroniques des monastères, sur des ouï-dire confus et lointains, par des hommes étrangers au monde; elles ont pour base les récits des pèlerins, des croisés; souvent leurs auteurs ont eux-mêmes fait partie de l'expédition.

Ces conditions nouvelles de l'histoire lui communiquent un charme extrême de réalité et parfois de poésie.

Les qualités dont je parle se trouvent à divers degrés dans Raymond d'Agiles, dans Raoul de Caen, auteur de la vie de Tancrède, dans Robert le moine, et surtout dans Guibert de Nogent.

Celui-ci avait écrit aussi des Mémoires sur sa vie, dans lesquels il racontait plusieurs événements contemporains, entre autres l'insurrection de la commune de Laon. Pour son histoire de la première croisade, il a suivi un auteur plus ancien[1], et ajoute les choses qu'il a apprises des pèlerins, rectifiant, dit-il, les matériaux qu'il a devant les yeux par les paroles de ceux qui ont vu.

Le récit de Guibert de Nogent est plein de vie. Une inspiration épique semble l'animer, ainsi que la plupart des historiens du même temps. On sent que le temps de la poésie héroïque est arrivé ; elle existe déjà dans les langues vulgaires, et la contagion de son souffle atteint souvent les narrateurs latins des croisades.

La poésie épique en langue vulgaire a laissé une empreinte plus marquée sur une autre chronique. Celle-ci n'appartient point à l'histoire ; bien qu'au moyen âge on l'ait crue véritable, elle est purement fabuleuse et romanesque; je veux parler de la prétendue chronique de Turpin. Turpin ou Tilpin était un archevêque de Reims, pour qui Charlemagne demanda le pallium au pape Adrien, comme on le voit dans Flodoard[2]. Sur cette protection accordée par l'empereur à Turpin fut basée la fiction qui fit de lui un compagnon de Charlemagne, dans son expédition au delà des Pyrénées. Enfin, on attribua à ce Turpin un ouvrage composé vers la fin du onzième siècle ou au commencement du douzième, dans lequel sont décrites l'expédition et la défaite de Roncevaux. La tradition épique sur Charlemagne est déjà très-développée, la réalité historique a complétement disparu ; à peine si l'on peut trouver dans quelques faits véritables l'occasion ou le prétexte des

[1] *Voy.* la préface de Guibert de Nogent.
[2] Flod., l. II, c. 17.

imaginations qui ont remplacé l'histoire et sont données pour de l'histoire.

Charlemagne fit, sur les bords de l'Èbre, à l'entrée de l'Espagne, une incursion assez malheureuse, et un de ses comtes, nommé Ruthlandus, fut au nombre des morts. Voilà tout ce qu'Éginhard rapporte de l'expédition d'Espagne, et à peu près tout ce qu'en sait l'histoire. Mais à l'époque de la première croisade, quand la grande affaire était de combattre et d'exterminer les Sarrasins, de délivrer le tombeau de Jésus-Christ, la guerre de Charlemagne contre les Sarrasins devint la partie de sa vie la plus importante, quoique dans le fait elle en fût l'incident le moins considérable. De plus on confondit probablement Charlemagne avec son aïeul Charles-Martel, et la chevauchée au bord de l'Èbre avec la grande lutte qui se termina dans les champs de Poitiers. Ainsi se forma peu à peu une des portions les plus populaires du cycle carlovingien, celle dont le héros était Roland et dont l'événement principal était la catastrophe de Roncevaux.

Avant de chercher la présence de cette portion du cycle carlovingien dans la chronique attribuée à Turpin, j'y relèverai un petit nombre de points par où la légende tient à la réalité historique. Ainsi on se souvenait vaguement, au onzième siècle, que Charlemagne aimait l'astronomie, eh bien ! la chronique de Turpin nous le fait voir tout d'abord contemplant les astres. Mais bientôt le merveilleux arrive; saint Jacques apparaît à Charlemagne, et, lui montrant la voie lactée, lui dit qu'il faut la suivre de l'orient à l'occident, et qu'elle le conduira vers le fameux tombeau du saint apôtre en Galice. Tel est le pieux motif donné à l'entreprise guerrière de Charlemagne. Bien qu'il ait à peine mis le pied en Espagne, la chronique le fait aller d'un bout de la pé-

ninsule à l'autre, d'une mer à l'autre mer. La chronique fait envahir l'Espagne par Agolan, roi des Africains. Ceci peut être une allusion à un fait vrai, aux invasions successives de plusieurs populations musulmanes de l'Afrique, comme les Almohades et les Almoravides, qui venaient disputer l'Andalousie aux Arabes.

Dans la chronique de Turpin, la chevalerie n'existe qu'en germe. Il n'en est que plus curieux de constater les premiers indices, les premiers symptômes du sentiment chevaleresque, sous quelque forme bizarre qu'il se manifeste. Pendant un des intervalles du long combat que Roland livre au géant Ferragus, il avise que son adversaire doit dormir d'un sommeil pénible, car il n'a pas d'oreiller ; Roland va chercher une pierre, et la met sous la tête du géant. Cette courtoisie primitive et grossière dans ses procédés, en se raffinant un peu, deviendra celle qui fera dire à l'Arioste :

O gran' bontà dei cavalieri antichi !

Puis, comme la légende de Turpin est beaucoup plus monacale que chevaleresque, le combat de Ferragus et de Roland est suivi du récit de la mort édifiante de ce dernier, de ce que Turpin nomme la *passion de Roland*. Roland meurt très-dévotement, il se confesse, communie, et Turpin l'appelle martyr. Le chroniqueur voit des anges porter l'âme de Roland au ciel, et des diables porter l'âme du roi Marsile aux enfers. Charlemagne, à son retour, assemble un concile à Saint-Denis, et dans ce concile il donne à l'abbaye de Saint-Denis toute la France. Il est bien probable qu'un moine de cette abbaye a écrit la chronique attribuée à Turpin, ou du moins l'original d'après lequel elle a été rédigée. Puis saint Denis apparaît en songe à Turpin,

et lui dit que tous ceux qui mourront en combattant contre les Sarrasins, auront la rémission de leurs péchés, ce qui peut passer pour une exhortation aux croisades.

La chronique du faux Turpin est empreinte jusqu'au bout d'un caractère monacal. L'auteur est d'abord en peine du sort de l'âme de Charlemagne, car les démons la réclament et veulent s'en emparer, mais l'empereur est sauvé, parce qu'il a suspendu au bassin de la balance où étaient placés ses mérites, et qui semble avoir été trop léger, toutes les églises et tous les monastères qu'il avait fait construire. La conclusion, on pourrait dire la morale, est celle-ci : « Par cet exemple, il nous est enseigné que celui qui bâtit une église se prépare un palais. »

Cette chronique renferme certains passages dans lesquels M. Fauriel a reconnu des emprunts faits à des chants populaires déjà existant en langue vulgaire, et tombés aux mains du faux Turpin, qui les a insérés dans son œuvre monacale sans pouvoir leur ôter entièrement leur caractère héroïque. Ceci s'applique surtout à la mort de Roland.

Voici comment elle est racontée par l'auteur, quel qu'il soit, de la chronique attribuée à Turpin.

J'emprunte la traduction de M. Fauriel[1].

« Roland descendit de cheval et se jeta sous un arbre, à côté d'un gros quartier de rocher, au milieu d'un pré de belle herbe, au-dessus du val de Roncevaux. Il avait à son côté Durandal, sa bonne épée, ouvrée à merveille, à merveille luisante et tranchante. Il la tira du fourreau, et, la regardant, il se prit à pleurer et à dire : O ma bonne, ô ma belle et chère épée! en quelles mains vas-tu tomber?

[1] *De l'origine de l'épopée chevaleresque au moyen âge*, p. 164.

Qui va être ton maître? Oh! bien pourra-t-il dire avoir bonne aventure, celui qui te trouvera! Il n'aura que faire de craindre ses ennemis en bataille. La moindre blessure que tu fais est mortelle. Ah! quel dommage si tu allais aux mains d'homme non vaillant! Mais quel pire malheur si tu tombais au pouvoir d'un Sarrasin! » Et là-dessus, la peur lui vint que Durandal ne fût trouvée par quelque infidèle, et il voulut la briser avant de mourir. Il en frappa trois coups sur la roche qui était à côté de lui, et le rocher fut fendu en deux de la cime au pied, mais l'épée ne fut point brisée. »

Toutes les circonstances de ce récit se retrouvent dans la *Chanson de Roland*[1]. Roland se couche sous un pin, parmi l'herbe verte ; il s'adresse à sa bonne épée Durandal et rappelle tous les exploits qu'il a accomplis par elle; il souhaite de même qu'elle ne tombe jamais dans les mains d'un homme qui fasse *couardie;* puis il en frappe une *pierre bise*, et l'acier ne se brise point.

La ressemblance des deux fragments est trop grande pour être due au hasard. Pensera-t-on que le poëte a pu s'inspirer du chroniqueur? mais le ton héroïque du poëme est trop différent du caractère légendaire empreint sur toutes les parties de la chronique, pour ne pas trahir une autre origine. D'ailleurs, supposer que la prose latine a été copiée par le poëte français, ce serait, comme l'a énergiquement dit M. Monin dans sa belle thèse sur le chant de Roncevaux, faire *naître le vivant du mort*.

Il faut donc, avec M. Fauriel, voir dans la narration de la *mort de Roland*, par le faux Turpin, « un reste plus ou moins altéré, ou tout au moins un reflet de quelque an-

[1] La chanson de Roland, publiée par Fr. Michel, 1837 ; *voy.* de la page 89 à la page 93.

cien chant de jongleur sur les guerres entre les Arabes et les chrétiens de la Gaule. »

Ainsi l'histoire légendaire et monacale nous a conduits à l'épopée vivante et populaire. La littérature du onzième siècle a déjà recueilli dans son sein les produits nouveaux de la poésie en langue vulgaire. Nous sommes sur la limite de ces deux mondes ; à travers la chronique fabuleuse du moine, nous entendons les chants du jongleur.

CHAPITRE XXI

LA POÉSIE AU XIe SIÈCLE.

La rime. — Poésie ecclésiastique. — Hildebert. — Légende de Mahomet. — Poésie profane. — Hildebert. — Marbode.

Ce qu'on peut remarquer d'abord dans la poésie, ou plutôt dans la versification latine au onzième siècle, c'est l'abondance. Nous avons vu les vers se glisser partout, s'intercaler au milieu de la prose des chroniques. Mais ce n'est pas là seulement qu'ils font irruption ; on les trouve jusque dans les chartes et dans les diplômes, jusque sur les sceaux de divers personnages, entre autres sur le sceau de Guillaume le Conquérant[1]. Or, une semblable frénésie de versification sera un des caractères de la littérature nouvelle en langue vulgaire ; tout se mettra bientôt en vers français, comme tout se met déjà en vers latins.

L'hymne, qui ne s'est jamais interrompue depuis saint Ambroise, se continue au onzième siècle. La tendance à la rime, qui nous avait déjà frappés chez saint Ambroise, a toujours été, de siècle en siècle, s'accusant plus nettement. Au temps où nous sommes parvenus, elle a fini par triompher.

[1] Lebœuf, *Dissertations*, t. II, p. 53.

Dans les hymnes d'Odon de Clugny, au dixième siècle[1], la rime ne règne pas encore complétement. La plus grande partie de ces hymnes est rimée, toutes ne le sont pas. Tantôt la rime manque tout à fait, tantôt elle est remplacée par une simple assonance.

Mais dans les hymnes d'Odilon de Clugny[2], un des successeurs d'Odon, la rime est presque constante. Ce qui n'était d'abord qu'une fantaisie de l'oreille a fini par devenir un besoin impérieux et par se transformer en loi. Il n'est donc pas nécessaire de chercher d'autre origine à la rime; elle est née du sein de la poésie latine dégénérée.

Et la rime ne se montre pas dans les hymnes seulement, mais dans d'autres pièces de vers dont les auteurs s'efforcent, à cela près, de conserver l'élégance de la poésie antique. Tel est un poëme d'Hildebert, intitulé *Déclamation sur un pauvre*, en vers hexamètres, qui riment par les deux dernières syllabes : *posse*, *nosse*, *queramur*, *precamur;* rime double analogue à celle des vers italiens, car les diverses variétés de la rime existaient déjà en latin au onzième siècle. Elle était tantôt parfaitement consonnante, tantôt indiquée par une assonance, tantôt continue, tantôt alternative. La prose rimée, dont l'origine remontait beaucoup plus haut, était encore en usage[3].

Deux hommes méritent d'être remarqués parmi les poëtes latins du onzième siècle. Ces hommes sont Hildebert, évêque du Mans, puis archevêque de Tours, et Marbode, évêque de Rennes. Hildebert, dont la vie embrasse la dernière moitié du onzième siècle et presque toute la première du douzième, forme un lien entre l'un et l'autre.

[1] *Bibl. patrum*, t. XVII, p. 314.
[2] *Ibid.*, p. 668.
[3] Hildeb. *op.*, p. 1340.

Il avait été disciple de Bérenger, et il composa pour son maître une épitaphe louangeuse et philosophique. Lui-même était un esprit assez indépendant. A une époque où la papauté avait triomphé des prétentions épiscopales, il écrivit pourtant au pape contre les appels à la cour de Rome, et nous verrons bientôt dans ses vers qu'il ne la ménagea pas toujours. Nous savons déjà qu'il fut auteur d'un traité de morale dont les idées sont empruntées à l'antiquité plus souvent qu'au christianisme.

Cependant il n'a rien écrit de contraire à l'orthodoxie catholique, et dans ses traités de théologie, on croirait voir en lui un disciple de saint Anselme plutôt que de Bérenger. C'est le même point de vue, aussi rationnel que possible, en demeurant orthodoxe.

Outre son traité sur l'ensemble de la théologie, Hildebert écrivit un ouvrage en prose, dont je parlerai ici, parce qu'il se rattache à un ouvrage en vers du même auteur; c'est l'*Exposition de la messe*[1]; il y explique, dans un système d'allégorie souvent assez mystique, les différentes parties du saint sacrifice.

Chercher à pénétrer le sens symbolique des cérémonies traditionnelles, était un but convenable pour un esprit croyant et hardi comme celui d'Hildebert. Ce sujet lui plaisait, car après l'avoir traité en prose, il le traita en vers[2].

La question de l'Eucharistie, qui avait soulevé tant de querelles, ne resta pas en dehors de la poésie, et Hildebert consacra un poëme[3] au dogme qu'avait attaqué son maître Bérenger.

[1] *De expositione missæ ;* Hildeb. *op.*, p. 1107.
[2] *De mysterio missæ ;* ib., p. 1135.
[3] *Liber de sacra eucharistia,* ib., p. 1152.

Un autre poëme d'Hildebert a pour objet les six jours de la création[1]. Ces *six jours*, ces *hexamérons*, comme les appelaient les Pères grecs, tiennent le milieu entre l'homélie et le poëme.

Plusieurs *hexamérons*, celui de saint Basile, par exemple, bien qu'ils aient été prononcés en chaire comme des homélies, étaient de véritables compositions poétiques ; il n'y manquait que l'ornement des vers, qui ne tarda pas à s'y joindre. Ainsi naquirent les énumérations des êtres créés qui portèrent le titre de *semaine*, et dont la dernière a été la *semaine* de Dubartas.

Le double amour de la science humaine et de la contemplation divine, qui toutes deux paraissent avoir dominé la pensée d'Hildebert, lui a suggéré l'idée du *Physiologus*[2].

Dans le *Physiologus*, Hildebert passe en revue un certain nombre d'animaux, et dans chacun d'eux, il cherche à reconnaître un symbole du chrétien ou du Christ. Ainsi, le lion, l'aigle, la panthère, pour différentes raisons plus ou moins subtiles, offrent des types du Christ. Le cerf, l'araignée, la baleine, l'éléphant, enseignent ce que doit être le chrétien. Ceci est un dernier souvenir du génie symbolique des premiers âges du christianisme, quand les fidèles cherchaient dans toute la nature des emblèmes propres à exprimer les mystères nouveaux et à les cacher. Ainsi, les catacombes sont couvertes de peintures dans lesquelles le Christ est représenté par l'aigle, le cerf, l'agneau, le poisson, quelquefois même par des personnages de la mythologie antique, comme Apollon ou Orphée[3].

[1] *De operibus sex dierum*, Hildeb. *op.*, p. 1169.
[2] *Ibid.*, p. 1173.
[3] *Voy.* l'intéressant ouvrage de M. Raoul-Rochette sur les catacombes.

La tradition du symbolisme chrétien s'est donc perpétuée jusqu'à Hildebert, qui la transmettra aux siècles suivants, et Dante la recueillera[1].

Hildebert a mis en vers *le Livre des Rois*[2] et *les Machabées*. Il faut le remarquer, car, peu de temps après, *le Livre des Rois* et *les Machabées* étaient traduits en vers français; ces traductions sont au nombre des plus anciens monuments de notre idiome: Hildebert, en versifiant la *Bible*, faisait donc en latin ce que d'autres devaient faire bientôt en langue vulgaire.

Ainsi, les deux littératures se touchaient et se confondaient, pour ainsi dire. Quelquefois les deux langues étaient employées simultanément. Il en est ainsi dans le plus ancien *mystère* connu, celui des *Vierges sages et les vierges folles*[3], qui est peut-être du onzième siècle; le latin alterne avec le roman. Les représentations dramatiques n'avaient jamais cessé de faire partie du culte. Mais la pantomime y tenait plus de place que les paroles; c'était un moyen d'action théocratique et populaire plutôt qu'une œuvre d'art et de littérature.

La légende au onzième siècle ne se distingue par aucun caractère particulier; il n'y a donc pas lieu à s'y arrêter. Hildebert a écrit en vers léonins une vie de sainte Marie Égyptienne[4], qui n'offre rien de remarquable. Je donnerai plus d'attention à un poëme dont le héros est Mahomet[5].

[1] *Voy.* Dante, *Purg.*, c. XXIX, v. 104. Le griffon, symbole du Christ, parce qu'il réunit les deux natures.

[2] Hildeb. *op.*, p. 1191 et 1235.

[3] *Théâtre français au moyen âge*, par MM. L.-J.-N. Monmerqué et Francisque Michel.

[4] Hildeb. *op.*, p. 1262.

[5] *Ibid.*, p. 1277.

L'imagination des Européens n'était plus bornée aux personnages chrétiens, elle se tournait vers le grand ennemi de la chrétienté ; la légende aussi élargissait son horizon. En effet, une vraie légende s'était formée autour du nom détesté de Mahomet, et, comme il arrive d'ordinaire, l'édifice fantastique bâti par la crédulité avait pour fondements quelques faits réels.

Selon Hildebert, il y avait à Jérusalem, vers le temps de saint Ambroise, un grand magicien. Chassé de son siége, il se réfugia en Libye, chez un consul ; le consul avait un serviteur nommé Mamutius. Le magicien fit un pacte avec ce Mamutius, étrangla le consul et inspira à sa veuve de l'amour pour Mamutius, qu'elle épousa.

Au sein de ce déluge d'absurdités, on découvre cependant quelques souvenirs altérés de l'histoire véritable. Dans le magicien, évêque fabuleux de Jérusalem, qui instruit Mamutius et lui prédit sa future grandeur, on peut voir une réminiscence bien confuse d'un fait vrai, savoir, que des prêtres nestoriens furent en rapport avec Mahomet et entrèrent pour quelque chose dans la formation de ses doctrines, y mirent tout ce qu'elles ont conservé d'éléments chrétiens, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de bon dans l'islamisme. D'autre part, la veuve du consul, qui épouse Mamutius, rappelle plus positivement la veuve du marchand de chameaux qui épousa Mahomet.

Le roi de Libye étant mort, le magicien exhorta Mamutius à se faire roi. Alors ils s'avisèrent d'un moyen très-étrange : ils prirent un taureau monstrueux, le cachèrent dans un profond souterrain, puis le lâchèrent; comme les grands étaient sur le point d'en venir aux mains pour savoir quel serait le successeur du monarque défunt, le magicien leur dit que celui-là devait régner qui se rendrait maître du

taureau. Le taureau cependant faisait de grands ravages; personne ne put en venir à bout, excepté Mamutius, qui, l'ayant nourri, le dompta facilement.

Ceci n'a aucun rapport avec l'histoire. Le hasard a probablement tous les honneurs de ce symbole, qui exprime si bien et à l'insu de ceux qui nous l'ont transmis, l'énergie de l'indomptable nation arabe mise sous le joug par la main de Mahomet.

Je t'ai fait roi, dit le magicien, je te ferai Dieu; et il conseille à Mamutius d'établir une religion qui permettra tout ce que le christianisme défend. Le mahométisme est présenté comme complétement opposé à la religion chrétienne, comme déchaînant toutes les passions, autorisant tous les désordres.

Elle s'établit en effet, cette religion perverse, et Dieu, pour punir Mamutius, lui envoie une maladie terrible, l'épilepsie. Mahomet était réellement sujet à ce mal. Le magicien persuade au peuple que, durant ses accès, Mamutius est ravi au ciel. Mahomet disait aussi que ses convulsions épileptiques étaient des extases qui l'unissaient à Dieu. Au milieu des fables dont l'imagination chrétienne a entouré Mahomet, relevons une dernière allusion à l'histoire de sa mort. Il fut empoisonné par une de ses femmes; le poison est devenu, dans la légende, un mal soudain envoyé par Dieu, et qui dévore les entrailles du faux prophète.

Ici encore nous anticipons pour ainsi dire sur la littérature française du moyen âge, car elle possède aussi plusieurs vies fabuleuses de Mahomet en langue vulgaire. L'une d'elles, fort curieuse, a été publiée par MM. Reynaud et Francisque Michel[1].

[1] Le roman de Mahomet.

Pour le fond, elle ressemble au récit d'Hildebert, mais la couleur est entièrement différente. Tout était monacal et romain chez Hildebert; dans le *roman de Mahomet*, tout est devenu chevaleresque et féodal. Il n'y a plus de *consul*, Mahomet est *serf* d'un riche *baron*, dont la veuve l'*affranchit* avant de l'épouser. Des jongleurs viennent à cette noce où l'on boit du vin. L'altération du type primitif est donc plus grande encore au douzième siècle qu'au onzième; mais on n'en est pas resté là, et au quatorzième, dans un ouvrage d'inspiration plébéienne et frondeuse qui s'appelle le *Renard contrefait*, et où la chevalerie et le clergé sont fort maltraités, Mahomet est devenu, quoi? un cardinal[1]... Il fallait avoir envie d'attaquer l'Église romaine!

La place que tiennent les imitations et les souvenirs de la littérature profane, dans les compositions poétiques, est un sûr indice du degré de culture auquel est arrivé le temps qui les voit naître. Au commencement du cinquième siècle, quand les lettres antiques étaient encore florissantes, les poésies d'Ausone nous ont présenté d'étranges alliances avec l'inspiration païenne. Maintenant que nous sommes en pleine renaissance, Hildebert nous offrira encore de singulières distractions de la muse chrétienne; nous verrons sans cesse à côté du pieux évêque, du théologien orthodoxe, de l'auteur des légendes et des hymnes, le bel esprit et le rhéteur. L'imagination d'Hildebert est nourrie des gracieux souvenirs et des aimables mensonges de l'antiquité.

Ausone plaçait dans l'Élysée les mânes de ses parents; Hildebert, dans des épitaphes consacrées à la mémoire,

[1] Leroux de Lincy, *Livre des légendes*, p. 52.

non pas d'un professeur de rhétorique, mais d'un évêque, parlera de Protée et des filles de Pierius.

Ces allusions mythologiques se trouvent fréquemment dans les vers d'Hildebert : il s'écrie avec un accent et une élégance qu'Ausone n'eût pas désavoués :

Jupiter oranti surdas si præbeat aures,
Victima pro templo cur cadet icta Jovi ?
. . . .
Irrita Neptuno cur ego dona feram[1] ?

Si l'oreille de Jupiter est sourde à mes vœux, pourquoi immolerais-je une victime devant son temple ?... Pourquoi porterais-je des dons inutiles aux autels de Neptune?

L'association des idées bibliques et des citations profanes qui nous a scandalisés chez les auteurs chrétiens voisins du paganisme, n'est pas moins bizarre chez l'évêque du onzième siècle. Hildebert entremêlera des exemples tirés de l'Écriture et des exemples tirés des traditions classiques ; dans la même pièce et dans le même vers, il placera en regard Pâris et Uri, Hélène et Bethsabé.

Femina mente Parim, vita privavit Uriam[2].

Une femme a privé Pâris de sa raison et Uri de la vie.

Les deux hommes qui sont dans Hildebert, les deux muses adverses qui l'inspirent ne se montrent nulle part d'une manière aussi tranchée que dans deux pièces de vers

[1] Hildeb. *op.*, p. 1347.
[2] Hildeb. *op.*, p. 1354. La variante qui se lit aussi dans l'édition de Beaugendre, 1708,

Femina, mente *pari*, vita privavit Uriam,

n'a point de sens. Les vers qui précèdent ceux-ci offrent le même mélange et la même opposition d'exemples sacrés et profanes :

Femina sustinuit jugulo damnare Johannem,
Hippolytum letho, carcere spreta Joseph.

composées sur la ville de Rome[1]. La première exprime les sentiments que pouvait inspirer à un pèlerin du onzième siècle la cité des papes, la capitale du monde chrétien. C'est Rome qui parle :

« Mes murailles et les palais de mes dieux sont tombés, mon peuple est devenu esclave, et mes chevaliers ont dégénéré. A peine sais-je qui j'ai été ; à peine Rome se souvient-elle de Rome ; à peine ma chute me permet-elle de conserver la mémoire de moi-même? Mais cette ruine m'est plus douce que mon triomphe ; pauvre, je suis plus grande que lorsque j'étais riche ; couchée, plus haut que lorsque j'étais debout ; l'étendard de la croix m'a plus donné que les aigles, Pierre que César, un peuple sans armes que mes chefs belliqueux. Quand j'étais debout, j'ai subjugué le monde ; vaincue, je triomphe de l'enfer. Debout, je gouvernais les corps ; brisée et gisante, j'ai l'empire des âmes. Les cités de la terre formaient mon royaume, et maintenant mon royaume, c'est le ciel ! »

Dans l'autre pièce de vers[2], Hildebert montre moins de sympathie pour la Rome chrétienne ; loin de là, il lui reproche amèrement le manque de foi de ceux qui la gouvernent, et n'a que des hommages et des regrets sans mélange pour la Rome païenne.

Urbs felix si vel dominis urbs illa careret,
Aut esset dominis turpe carere fide[3].

Heureuse ville, si elle manquait de maîtres, ou s'il était honteux à ses maîtres de manquer de foi.

[1] Hildeb. *op* , p. 1335.
[2] *Ibid.*, p. 1334.
[3] Une pièce de vers, *A Rome, sur sa décadence*, p. 1365, est encore plus violente ; elle commence ainsi :

Roma nocens, manifesta docens exempla nocendi,
Scylla rapax, puteusque capax avidusque tenendi. etc.

Voilà comment il traite le pouvoir pontifical si fort exalté par lui dans le premier morceau. S'adressant à la Rome des ruines, il déplore son passé par ces lamentations mélancoliques :

« Rien n'est égal à toi, ô Rome! Bien que tu ne sois presque plus qu'une ruine, tes débris montrent ce que fut ta grandeur! Les siècles ont détruit ta magnificence; les palais des Césars, les temples *des dieux* sont couchés dans la fange! »

Il gémit ici sur la chute des temples consacrés aux divinités païennes, et que, tout à l'heure, il s'applaudissait d'avoir vus tomber. Le sentiment qui a dicté ces vers est entièrement opposé à celui qui a inspiré les premiers. Ceux-ci contenaient la pensée de l'évêque, les autres expriment l'enthousiasme littéraire du docte zélateur de l'antiquité.

Cet enthousiasme emportait Hildebert jusqu'à une sorte d'idolâtrie. En présence des statues qui représentent, sous une forme si belle, les dieux païens, avec une admiration d'artiste il s'écrie :

« Ici les dieux admirent eux-mêmes leur figure, et voudraient ressembler à ces traits créés par l'art. La nature n'a pu former des dieux aussi beaux que ces statues, ouvrage de l'homme, et ils sont *plutôt honorés pour l'habileté des artistes que pour leur divinité.* »

Étranges expressions pour un évêque! Il semble croire à l'existence de ces dieux de l'Olympe qui contemplent leurs images, et admettre leur divinité, au-dessus de laquelle il place encore l'apothéose que l'art leur a faite.

Voilà bien le culte superstitieux du beau et de l'antiquité tel qu'il s'est produit dans le paganisme érudit et artistique de la troisième renaissance.

Marbode, évêque de Rennes, fut, à quelques égards,

aussi bien qu'Hildebert, de la famille des anciens rhéteurs. Il a composé sur les ornements du discours (*De ornamentis verborum*) un petit traité de rhétorique[1], présentant des exemples en vers de la répétition, de l'exclamation, de la définition, de la transition, etc. On conçoit que de pareils vers soient peu poétiques. Marbode s'accuse aussi de poésies un peu légères[2]. C'est un rapport de plus entre l'évêque de Rennes et quelques évêques des temps antérieurs, qui avaient été trop familiers avec les muses antiques, comme Ennodius.

En effet, certaines poésies de Marbode n'ont rien de la gravité épiscopale. L'une d'elles est une déclaration d'amour; elle est masquée sous ce titre, ajouté postérieurement et assez bizarrement choisi : *Satire contre l'amant d'une jeune fille*[3]. Je ne sais pas quel est l'éditeur qui a ainsi déguisé l'intention de Marbode; mais je puis affirmer que cette pièce, très-anacréontique, n'est point une satire contre les amants. Une autre, véritable petit madrigal, est adressée à *une belle jeune fille*[4], et se termine par ces deux vers, qui se sont rencontrés sous la plume de mille auteurs de madrigaux.

« La nature t'a prodigué ses richesses, et, contemplant cet ouvrage admirable, elle s'est étonnée de l'œuvre de ses mains. »

L'époque de la galanterie chevaleresque est proche, et déjà quelques inspirations de ce genre se font sentir dans

[1] Hildeb. et Marbod. *op.*, p. 1587.
[2] Ib., p. 1595.

Quæ juvenis scripsi senior dum plura retracto,
Pœnitet, et quædam vel scripta vel edita nollem,
Tum quia materies inhonesta levisque videtur...

[3] Ib., *Satyra in amatorem puellæ*, p. 1617.
[4] Ib., *In speciosam puellam*, p. 1610.

cette grave et sérieuse poésie latine écrite par des évêques.

A part ces *juvenilia*, Marbode est, en général, moral et scientifique. Sa poésie est le plus souvent didactique ou descriptive ; elle a pour but de faire penser ou d'instruire.

Ses *dix chapitres* [1] sont un *essai sur l'homme*. Les vers sont bien tournés et point léonins, tandis qu'ils le sont dans les poésies religieuses de Marbode. La littérature profane se dégageait de ces entraves pédantesques et se rapprochait par son élégance de ses modèles païens.

Le principal ouvrage de Marbode est le *Livre des pierres précieuses* [2] *Liber de gemmis*), une des mille imitations qu'on a faites, dans les bas temps, de poëmes analogues écrits dans les derniers âges de l'antiquité, et dont le plus célèbre a été attribué à Orphée.

Ces différents ouvrages étaient consacrés à décrire les vertus médicales et magiques de différents minéraux; il en est de même de celui de Marbode, attribué par lui à un roi des Arabes, nommé Evax, qui est censé l'avoir écrit pour Néron.

S'il est question d'un roi des Arabes, c'est que nous sommes arrivés à un temps dans lequel on commence à attribuer aux Arabes le peu de connaissances qu'on possède en histoire naturelle. Du reste, cet ouvrage de Marbode n'est point d'origine orientale ; mais, d'après les citations qu'il renferme, il est évidemment emprunté à des sources grecques et latines. Un premier traité, écrit en vers hexamètres non rimés, est suivi d'un traité en prose ; chacune des pierres précieuses est reprise l'une après l'autre, et au lieu de ses vertus médicales et physiques sont énumérées ses vertus mystiques.

[1] Hildeb. et Marbod. *op.*, p. 1597.
[2] *Ib.*, p. 1637.

Ceci est comme une contre-partie chrétienne du poëme qui précède et qui est païen par ses sources.

Le livre de Marbode a été traduit de bonne heure en vers français, et a servi de type aux *lapidaires* du moyen âge.

Des tentatives de poésie héroïque ou plutôt historique signalent le onzième aussi bien que le neuvième siècle. Il n'y a plus de Charlemagne à célébrer, mais un grand fait à chanter, savoir : les conquêtes des Normands. Un Normand, Guillaume[1], surnommé Apulus, parce qu'il vécut longtemps en Pouille, brillant théâtre de la vaillance de ses compatriotes, raconta en vers assez élégants les exploits des Normands dans les deux Siciles. Du reste, nulle inspiration véritable n'anime sa poésie, qui n'est guère autre chose qu'une histoire versifiée. La vraie poésie héroïque vivait dans les chants populaires qui circulaient dès lors, comme nous l'a prouvé la chronique de Turpin, et qui devaient donner naissance aux épopées chevaleresques du moyen âge.

La poésie politique et satirique, dont les dernières années du dixième siècle nous ont offert un remarquable exemple[2], est plus développée encore et plus énergique pendant la durée du onzième.

Vers l'an 1006, Adalbéron adressa des vers satiriques au roi Robert[3]. L'évêque parle au roi avec beaucoup de liberté, et signale avec beaucoup de vigueur les travers contemporains. Il attaque énergiquement les moines, en particulier l'ordre tout-puissant de Clugny et son chef Odilon. Sous ce rapport, la satire d'Adalbéron est un dernier

[1] Guillelmus Apulus, *Rer. Gall. script.*, t. XI, p. 447.
[2] Chap. XVI de ce volume, p. 330.
[3] *Rer. Gall. script.*, t. X, p. 65.

manifeste de l'ancienne guerre de l'épiscopat contre les moines.

Adalbéron a soin de présenter ses adversaires sous un aspect grotesque. Il leur reproche d'oublier le costume de leur ordre, de raccourcir leurs robes ou de les fendre par devant, de porter des arcs, des glaives, des éperons et des souliers aux pointes allongées et tortueuses, ce qui était très-élégant au onzième siècle.

Terram calcaria pungunt,
Cœpit summa pedum cum tortis tendere rostris.

Le tout a la forme d'un dialogue entre Adalbéron et le roi Robert. Le premier, après avoir plaisanté les moines ses ennemis, s'élève à de graves considérations sur l'ordre civil, et il expose une sorte de système politique dont voici les principaux traits.

Le point de départ est l'égalité que la loi divine établit entre les hommes, *créés tous de même condition.*

Lex divina suis partes non dividit ullas,
Format eos omnes *æquali conditione.*

Quelles que soient, ajoute Adalbéron, les distinctions qu'établit la nature ou la société, le fils d'un ouvrier n'est pas inférieur au fils d'un roi.

Quamvis dissimiles pariat natura vel ordo,
Non minor artificis quam regis proles herilis.

Mais il faut une subordination entre les diverses parties de l'État; Adalbéron place en première ligne le clergé : « Dieu a soumis aux prêtres toute espèce d'hommes par

son commandement : quand on dit tous, on n'excepte aucun prince. »

> Omne genus hominum præcepto subdidit illis,
> Princeps excipitur nullus, cum dicitur omne.

La loi humaine a en outre distingué le noble et le serf. Adalbéron ne mentionne aucun degré intermédiaire entre les deux. Cependant le tiers état va naître par l'affranchissement des communes ; mais Adalbéron est loin de s'en douter.

> . . . . Quales constringit nulla potestas,
> Crimina si fugiunt quæ regum sceptra coercent.

Les nobles ne sont soumis à aucune puissance ; l'autorité royale se borne à réprimer leurs crimes.

Ils doivent défendre l'Église et protéger le peuple.

Autre est la condition des serfs ; le bon roi Robert s'attendrit sur eux.

Cette race malheureuse, dit-il, ne possède rien sans travail ; et il s'écrie : Il n'y a aucun terme pour leurs larmes et leurs gémissements.

> Hoc genus afflictum nil possidet absque labore,
> . . . .
> Servorum lacrymæ, gemitus nec terminus ullus.

L'évêque résume en deux vers cette organisation sociale qui fait songer aux castes de l'Inde :

> Triplex ergo Dei domus est quæ creditur una :
> Nunc orant alii, pugnant, aliique laborant.

La maison de Dieu, qu'on croit une, est triple : les uns prient, les autres combattent, les autres travaillent.

Selon Adalbéron, les trois classes doivent rester distinctes, tout désastre vient de leur confusion. Maintenant, dit-il avec douleur, les mœurs changent et l'ordre social va changer.

Mutantur mores hominum, mutatur et ordo.

En effet, une grande transformation avait commencé à s'opérer; ce qu'Adalbéron appelait les serfs allait devenir les communes libres, et, plus tard, devait s'appeler tour à tour la bourgeoisie, le tiers état et la nation.

La plainte en faveur des bâtards[1] est une réclamation contre la mesure qui interdisait à ceux dont la naissance était illégitime l'entrée dans les ordres. Le bon sens et probablement la position personnelle de l'auteur l'animent contre les nouveaux règlements de Grégoire VII, qui frappent des innocents, et il en prend occasion d'attaquer le chef de l'Église romaine; les vers sont léonins et assez épigrammatiques.

Omne quod est vendens et in omnibus ad lucra tendens.
Rome vend toute chose et en toute chose tend au gain.

Quelquefois, la ressemblance des sons au milieu et à la fin des vers produit un véritable calembour.

Est vacuus *sensu* quisquis rogat hos sine *censu*.
Celui-ci est vide de *sens* qui les supplie sans payer le *cens*.

On croit lire les sermons macaroniques du quinzième siècle ou celui du capucin que Schiller a introduit dans le *Camp de Wallenstein*.

Il n'est pas jusqu'à saint Anselme, le grave et le profond

[1] *Querela in gratiam nothorum. Rer. Gall. script*, t. XI, p. 445.

saint Anselme, qui n'ait payé son tribut à l'inspiration satirique. Dans une pièce morale, écrite avec élégance et intitulée : *Du mépris du monde*[1], sont insérés des vers contre les femmes; Anselme y entre dans d'assez grands détails sur la coquetterie et la toilette de ses contemporaines, détails que je ne puis pas tous citer. Il reproche aux dames de son temps de jeûner et de se faire saigner pour paraître pâles; elles savaient même rendre blonds des cheveux noirs, tour de force dans l'art ou l'artifice de la toilette qui fait honneur à l'époque.

Une autre poésie satirique, dont Hildebert est l'auteur, est dirigée contre l'avarice universelle; elle est intitulée : *De nummo*[2], *De la monnaie.* Le titre fait penser au *dit des monnaies* sous Philippe le Bel[3]; mais ici la satire est plus générale, elle s'étend à toute la corruption, à tous les désordres dont l'argent est le principe. Un vers m'a frappé par sa concision spirituelle. L'auteur veut exprimer que des hommes réunis par un intérêt commun sont souvent divisés par un intérêt particulier.

Morsus apis solvit quos mel habet socios.

La morsure de l'abeille disperse ceux que le miel tenait rassemblés.

Enfin Marbode a écrit une virulente invective contre la ville de Rennes, dont il était évêque[4].

Du reste, cette poésie satirique, qui se multiplie à mesure que nous avançons, n'est que le prélude et un faible prélude de celle qui va éclater dans la langue vulgaire, et qui donnera naissance aux *sirventes* et aux *bibles.*

[1] Anselmi *op.*, p. 1033.
[2] Hildeb. *op.*, p. 1329.
[3] Roquefort, *État de la poésie française au treizième siècle*, p. 395.
[4] Hildeb. et Marbod. *op.*, p. 1626.

Il est, au moyen âge, un grand ensemble de poésie allégorico-satirique, appelé le *Roman de Renart*[1], dans lequel figure toute la société du moyen âge.

La donnée primitive et populaire de cette épopée railleuse est bien antérieure au treizième siècle, époque de la rédaction en vers français ; et plusieurs épisodes ont été traités à l'avance par différents auteurs dans la période purement latine. Dès le neuvième siècle, Alcuin avait raconté l'histoire du coq emporté par le renard et qui échappe aux dents de son ennemi en lui persuadant d'ouvrir la gueule pour injurier ceux qui le poursuivent.

Dans le *Roman*, le loup, qui en est, après le renard, le principal héros, est l'objet de mystifications très-semblables à celle que raconte ainsi Marbode[2].

Le berger prend le loup au piége et veut le tuer. Le loup demande la vie et laisse en otage son louveteau ; il rencontre un moine suivi de son serviteur, et lui dit : « *Ave*, mon père ; je suis repentant de mes erreurs et las des biens du monde. J'ai honte d'avoir égorgé les innocents agneaux. » Le nouveau pénitent demande à être rasé, tonsuré et fait moine ; pour décider le bon père, il lui offre une brebis : « La toison sera pour vous, dit-il, la chair que vous dédaignerez sera pour votre serviteur. » Le moine, touché du présent, consent et fait au loup une large tonsure qui va lui ouvrir le monastère. Le loup encapuchonné se présente au berger, qui le reconnaît à peine ; après avoir dit le *Benedicite*, baissant la tête et versant d'abondantes larmes, il raconte d'un ton piteux que, malade par suite des coups qu'il avait reçus, et près de mou-

[1] J'écris *Roman de Renart*, et non pas *du renard*, parce que *Renart* n'est pas là le nom de l'espèce, mais le nom propre de l'individu.

[2] Hildeb. *op.*, p. 1628.

rir, il s'est converti et s'est fait moine. « Je ne puis rien donner, je n'ai rien en propre maintenant; mais si tu veux ma vie, je te la livre avec celle de mon fils. » Le berger lui demande pardon, lui *touche la main.* « Tu es un moine, je serais doublement homicide, » et il rend le louveteau. Bientôt le loup trouvant que les fèves et le fromage sont maigre chère, reprend ses habitudes carnassières. Au bout de quelque temps, le berger surprend frère loup qui dévorait un mouton, et lui rappelle la règle de saint Basile. Le loup répond : « Il n'y a pas qu'un seul ordre religieux ; tantôt je suis moine, et tantôt je suis chanoine. »

Ce récit est tout à fait dans le goût des comiques narrations dont se compose le *Roman de Renart.*

Dans ce roman aussi, le loup est tantôt moine, tantôt prêtre, tantôt pèlerin. Il trompe le manant et lui-même est joué par le renard. Dans la grande satire allégorique, le loup personnifie la force brutale des seigneurs, et le renard, la ruse des clercs. Le clerc attrape le seigneur, et le seigneur vient à bout du manant. C'est toute l'histoire de la société au moyen âge.

Au point où nous sommes parvenus, nous rencontrons sans cesse des annonces et comme des présages de la littérature romane qui va naître. Vers l'extrémité de sa course, le navigateur, avant d'aborder, aperçoit les promontoires qui s'avancent vers lui du rivage au sein des flots.

CHAPITRE XXII

RENAISSANCE AU XIe SIÈCLE.

Les études au onzième siècle. — Heeren réfuté. — Philologie. — Critique. — Sciences exactes. — Médecine. — Grand nombre d'églises. — Architecture nouvelle. — Sculpture. — Peinture. — Musique.

Le mouvement intellectuel qui se fait sentir en France vers la fin du onzième siècle offre tous les caractères d'une véritable renaissance : la connaissance plus répandue de l'antiquité, une plus grande vigueur de pensée qui en est en partie la suite, une impulsion nouvelle donnée aux arts.

Il suffirait d'ouvrir les différents ouvrages que le onzième siècle a vus naître, pour s'assurer que l'antiquité est, dès lors, plus connue qu'au dixième. Le latin de Bérenger, d'Anselme, d'Hildebert, de Marbode, atteste un commerce assez assidu avec les chefs-d'œuvre de l'antiquité.

Quand une époque littéraire se fait remarquer par la correction du langage et une certaine élégance de style, on peut être assuré que les muses classiques ne lui sont pas demeurées étrangères.

Le pieux évêque du Mans, Hildebert, nous a même fait

entendre des accents d'un enthousiasme presque païen, pour les monuments de l'art antique.

D'autre part, Bérenger, par son rationalisme hardi, s'est montré le continuateur de Scot Érigène et le précurseur d'Abailard.

Un écrivain judicieux d'ordinaire, M. Heeren, me semble avoir méconnu le caractère du onzième siècle[1]; il cherche à établir que les auteurs latins y ont été peu connus et ont exercé sur lui peu d'influence. « Lanfranc et Anselme, dit-il, ont été représentés par leurs contemporains comme les restaurateurs d'une latinité plus pure. Mais leurs écrits nous enseignent suffisamment que ces louanges étaient très-exagérées; la connaissance ou l'amour de la littérature classique ne s'y montre nulle part; ils sont même à cet égard bien au-dessous des hommes illustres du siècle précédent. » Et en note l'auteur ajoute : « Pour se convaincre de la vérité de cette observation, que l'on considère principalement, en dehors des écrits purement scientifiques, les nombreuses lettres de Lanfranc, et qu'on les compare avec les lettres d'un Gerbert, d'un Loup de Ferrières et d'autres..... » Je ferai sur ce passage plusieurs remarques.

D'abord on ne doit point apprécier la connaissance et l'amour de l'antiquité que pouvaient avoir les écrivains du onzième siècle, par l'exemple de Lanfranc, homme d'action plutôt que d'étude, homme politique plutôt que littéraire. A lui seul, tout au plus, pourrait s'appliquer ce qu'Heeren dit de tous les auteurs du onzième siècle; la note dans laquelle l'historien allemand oppose les lettres de Lanfranc à celles de Loup de Ferrières et de Gerbert, con-

[1] Heeren, *Werke*, t. IV. *Geschichte Class. litt. im Mittel Alter*, t. I, p. 229.

fond deux siècles bien différents, le neuvième et le dixième.

Loup de Ferrières, qui vivait dans le premier, ne prouve rien pour le second. Quant à Gerbert, il forme, nous l'avons vu, une exception dans son temps : d'ailleurs Gerbert mourut au commencement du onzième siècle ; il devance de quelques années seulement la renaissance que verra naître ce siècle auquel il touche et auquel il appartient au moins par sa mort. La thèse d'Heeren n'est donc point fondée ; elle est contraire à des faits nombreux ; plusieurs ont été déjà cités dans cet ouvrage. Je vais en ajouter quelques autres, et opposer au professeur de Gœttingue deux autorités imposantes, celle de l'abbé Lebœuf et celle des bénédictins auteurs de l'*Histoire littéraire*.

Voici d'abord ce que dit le docte abbé[1] : « S'il était nécessaire de prouver que, depuis la mort de Fulbert (1028), il y eut des bibliothèques en France, aussi bien que des savants qui en faisaient usage et qui portaient les autres à s'en servir, je citerais un Olbert, abbé de Gemblours, qui laissa à son abbaye plus de cent volumes sur l'Écriture sainte *et environ cinquante sur les sciences profanes ;* un Baudry de Bourgueil, qui, invitant Godefroy de Loudun à prendre l'habit ecclésiastique, lui représente qu'il aura des livres en abondance ; une multitude de copistes à Saint-Évroul en Normandie, sous l'abbé Thierry, occupation qu'on regardait comme fort utile ; un abbé Olberne, de la même maison, qui porta son attention jusqu'à fabriquer des écritoires pour les enfants. Les bibliothèques furent tellement l'objet de l'attention dans les monastères, qu'il y avait des jours destinés à prier Dieu pour ceux qui avaient donné ou écrit des livres ; et, afin que les livres ne péris-

[1] *Dissertation sur l'état des sciences depuis la mort du roi Robert jusqu'à celle de Philippe le Bel*, p. 3 et 4.

sent pas faute de couvertures, on engageait des seigneurs, en leur promettant des prières, à donner des fonds pour y subvenir.

« A l'égard des écoles qui subsistaient depuis la mort du roi Robert, je produirai celles de Cambrai, d'Arras, d'Orléans, et de même celles de Laon, du Mans, etc. Entre celles des monastères, les écoles de Saint-Denis, où Louis le Gros fut élevé, celle de Saint-Bertin, celle de Saint-Maur, proche Paris, et celle de Saint-Hubert en Ardennes ; il y en avait non-seulement dans toutes les cathédrales, mais même dans les monastères moins célèbres, comme dans celui de Saint-Magloire de Paris. L'usage en fut si général dans toutes les communautés, que Lanfranc, sortant de celle d'Avranches qu'il venait d'illustrer et où il avait enseigné les belles-lettres, chercha à dessein, en allant à Rome, un lieu retiré où il n'y eût aucun exercice de littérature. On lisait *les auteurs païens* dans les écoles de l'ordre de Clugny; il n'y eut que l'amour déréglé des poëtes qui fut alors blâmé dans cet ordre. »

La plupart des faits allégués par l'abbé Lebœuf sont tirés des *Annales de l'ordre de Saint-Benoît ;* ils me paraissent réfuter victorieusement la thèse d'Heeren. L'assertion du professeur de Gœttingue est encore démentie par l'*Histoire littéraire* des bénédictins, précieuse en cet endroit par le grand nombre de documents que ses savants auteurs ont rassemblés sur l'état des lettres au onzième siècle[1].

D'autres renseignements fournis par l'abbé Lebœuf montrent tout ce que ce siècle a fait pour les études philologiques. Il énumère plusieurs hommes qui savaient le grec et l'hébreu[2]. Le latin avait entièrement cessé d'être

[1] *Hist. litt.*, t. VII, p. 16-106.
[2] *Dissertations*, t. II, p. 31.

entendu généralement, et plusieurs ouvrages furent composés pour en enseigner les règles[1]. Il y avait donc alors de véritables *humanités*.

Outre les humanités, on professait la rhétorique d'après Cicéron et Quintilien. Jean de Garlande fit un livre sur les synonymes et les équivoques. Suger, qui avait étudié à la fin du onzième siècle, citait de suite jusqu'à trente vers d'Horace. Dans une description de la ville de Liége, Gozekin cite également Horace, parle d'Éole, de Junon, etc.[2] On peut même signaler, dans le onzième siècle, quelques essais archéologiques, quelques recherches qui avaient pour objet l'interprétation de monuments figurés. Fulvius *détermina* une tête antique trouvée à Meaux et y reconnut une tête de Mars[3].

Tous ces faits n'établissent-ils pas le premier caractère d'une *renaissance*, l'étude et l'amour de l'antiquité?

La connaissance des langues classiques n'a pas seulement pour résultat de perfectionner le goût et de polir le langage; elle exerce une influence plus sérieuse sur la marche de l'esprit humain en faisant naître la critique. Celle-ci, s'appliquant aux monuments des traditions chrétiennes, produit l'exégèse, c'est-à-dire la discussion et l'interprétation des textes, et met sur la voie du libre examen. La réforme et la philologie sont sœurs. Luther, Mélanchthon, Calvin, firent servir l'érudition à leurs entreprises théologiques. Le premier devint hébraïsant pour traduire la *Bible ;* le second était disciple de Reuchlin, le grand restaurateur des études; le troisième commença par être philologue avant d'être réformateur. Au onzième

[1] *Dissertations*, t. II, p. 44.
[2] Mab., *Vet. anal.*, p. 438.
[3] *Hist. de l'église de Meaux*, t. II, p. 453.

siècle, des conséquences analogues naissent d'un principe semblable.

D'abord les docteurs les plus orthodoxes, tels que Lanfranc, s'appliquent à revoir et à épurer les textes des saintes Écritures[1]. Étienne, abbé de Cîteaux, s'adonna à des travaux du même genre. Il osa même appeler à son secours des juifs, versés dans l'hébreu et le chaldaïque[2]. Ces tentatives préludaient de loin à la tentative hardie de Luther, remontant au texte original; elles préludaient aux bibles polyglottes, aux recherches des Simon et des Gesenius.

Le même esprit d'examen, appliqué à des traditions moins authentiques, enfanta des assertions d'une audace remarquable.

Robert d'Auxerre[3], examinant les légendes qui avaient cours au sujet de l'*invention de la croix*, en combattit plusieurs, entre autres l'existence de saint Quiriace, et il écrivit ces lignes hardies, que l'abbé Lebœuf cite en latin, peut-être parce qu'il n'a pas osé les traduire. « Et si quelqu'un pense qu'on doit maintenir ces choses parce qu'elles sont récitées dans l'Église d'après une coutume antique, qu'il sache que là où la raison répugne à la tradition, la tradition doit céder à la raison[4]. »

Les sciences exactes, dont l'étude concourt aussi d'ordinaire à développer, parfois outre mesure, le sens critique, ne furent point, au onzième siècle, cultivées à l'égal des lettres. Le temps n'était pas venu pour ce genre de progrès, qui devait se manifester après tous les autres.

[1] L'abbé Lebœuf, *Dissert. sur l'état des sciences*, t. II, p. 139.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 155.
[4] Sciat quia ubi ratio repugnat usui, necesse est usum cedere rationi.

Cet ordre de connaissance devait venir graduellement, et filtrer pour ainsi dire de la science arabe dans la science européenne. Aussi sera-t-il cultivé dans le midi de la France avant de l'être dans le Nord. Plusieurs troubadours étaient astrologues, c'est-à-dire, un peu astronomes[1].

La médecine fut très-cultivée au onzième siècle[2]. Le propre de cette science est de tourner l'esprit vers l'observation positive et matérielle de l'homme; par là, elle se lie intimement à la marche des idées philosophiques. Les médecins, en général, sont de *libres penseurs*.

Tous les siècles en pourraient fournir des exemples, et le onzième nous en a dejà offert la preuve[3].

Un moine de Limoges, nommé Ithier, paraît, d'après l'abbé Lebœuf[4], qui cite un manuscrit de Saint-Martial, avoir eu l'idée que les diverses facultés de l'âme correspondent à diverses parties du cerveau, et avoir posé ainsi les premières bases de la science, encore problématique, des phrénologistes.

Ainsi, au onzième siècle, l'esprit humain recommençait à marcher d'un pas plus ferme et plus libre dans presque toutes ses voies. L'aurore d'une vie nouvelle se levait sur les intelligences.

Il me reste à parler de la révolution qui s'accomplit presqu'en même temps dans les différents arts, et qui achève de caractériser, comme une ère de rénovation et de *recommencement*, l'époque à laquelle nous devons nous arrêter.

Dans l'architecture, il faut distinguer ce qui continue

[1] *Voy.* Crescimbeni, *Vite de poeti provenzali*, p. 61-139

[2] Lebœuf, *Dissert.*, t. II, p. 194 et suiv.

[3] *Voy.* ch. xix de ce volume.

[4] *Dissert.*, t. II, p. 183.

et modifie l'ancien style de ce qui annonce et prépare le nouveau.

Le onzième siècle a vu bâtir une multitude d'églises dont un assez grand nombre existent encore. Je cite les principales, d'après M. Mérimée :

Sainte-Croix, à Quimperlé, fondée en 1029.

Sainte-Foy, à Conques (*Conchæ*), Aveyron, fondée en 1030-1060.

Saint-Julien, à Brioude.

Notre-Dame du Port, à Clermont.

Saint-Paul d'Issoire.

Cathédrale de Périgueux.

Cathédrale du Puy (augmentée de deux travées, extension du plan. A cette époque, on imagina de placer l'entrée de l'église au centre de la nef).

Saint-Amable, à Riom (nef).

Souvigny (les trois nefs centrales).

Saint-Étienne, à Nevers, 1063.

Saint-Hilaire, à Poitiers, dédiée en 1049.

Chœur de Sainte-Radegonde, à Poitiers, milieu ou commencement du onzième siècle.

Intérieur de Notre-Dame, milieu ou commencement du onzième siècle.

Charroux, 1017, 1028, 1047-8, restaurée en 1136.

Saint-Savin, près de Poitiers.

Montmorillon (octogone).

Vézelay (partie de la nef).

Une partie de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme).

Une partie de Saint-Restitut (Drôme).

Cathédrale de Vaison.

Église d'Alet (*Electum*).

Crypte de Montmajour, 1016.

Elne (partie de la nef).
Nef de Saint-Nazaire, Carcassonne, 1096.
Saint-Sernin, Toulouse, consacrée en 1096.
Église d'Altorff (Bas-Rhin).
Église de Rosheim (Bas-Rhin).
Partie de l'église d'Andlau (Bas-Rhin).
Cathédrale de Verdun.

Il faut ajouter à cette liste les deux magnifiques églises bâties à Caen par Guillaume le Conquérant et la reine Mathilde, *l'abbaye aux hommes* et *l'abbaye aux dames*. A la fois majestueuses et hardies, elles ont encore la solidité et la gravité imposante des églises romanes, et par la hauteur des nefs, par leurs piliers déjà plus élancés, bien que robustes et massifs, elles font pressentir le caractère des églises gothiques.

Ces églises sont bâties dans le style antérieurement usité; seulement, ce style se perfectionne sensiblement.

« Dès la fin du onzième siècle, dit M. Magnin dans l'ingénieux morceau qu'il a écrit sur la statue de la reine Nantechilde[1], et dont la portée dépasse le titre, le style architectural, en France, s'était déjà amélioré. L'élégant plein cintre byzantin remplaça les lourdes arcades et les robustes piliers romans. »

On remarque aussi un grand progrès dans l'ornementation des édifices religieux, de ceux principalement qui appartiennent à la France méridionale. Je citerai encore, d'après M. Mérimée, l'église de Pernes, les bas-reliefs de l'église de Conques, Notre-Dame des Doms à Avignon, Saint-André le Bas à Vienne, et l'église de Vézelay.

L'usage de l'ogive, dont on pourrait indiquer des

[1] *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1832.

exemples plus anciens, devient fréquent dans les églises romanes et byzantines du onzième siècle. Elle n'est point employée encore pour les fenêtres, mais pour remplacer les voûtes, dans un but de solidité et non d'agrément. C'est ainsi qu'elle se montre dans la cathédrale de Vaison, bâtie en 1050, à Pernes, dans la cathédrale d'Aix, dans le portail de Saint-Trophime d'Arles, dans les églises de Notre-Dame-des-Doms, de Saint-Restitut (Drôme), de Saint-André à Chartres.

La présence de l'ogive ne constitue pas l'architecture gothique, mais elle annonce que le temps de cette architecture, dont elle sera le caractère dominant, est proche.

Ce que j'ai dit du développement des constructions religieuses peut s'étendre aux constructions civiles et militaires. Vers la fin du onzième siècle, les châteaux sont plus vastes[1], les fossés plus profonds, les palissades en bois sont remplacées par des murs. Outre beaucoup d'églises, Foulques, comte d'Angers, fit construire un phare et un pont de quinze arches à Tours.

« Le commencement du onzième siècle forme une des principales époques de l'art moderne, dit Emeric David[2]. » Il ajoute : « Les grandes peintures qui avaient couvert jusqu'alors presqu'en entier l'intérieur des églises ne sont plus si fréquentes ; mais l'architecture romaine dégénérée veut étonner les esprits par une nouvelle magnificence, et la sculpture est prodiguée de plus en plus sur les portes et dans l'intérieur des temples, tantôt pour rendre sensibles les vérités de la religion ou les principes de la morale par des images allégoriques, tantôt pour rappeler des traits de l'histoire sainte ou de l'histoire civile. »

[1] De Caumont, *Cours d'antiquité monumentale*, v[e] partie, p. 72.
[2] *Essai historique sur la sculpture française*. p. 44.

A la suite de ces réflexions, Emeric David cite l'exemple de plusieurs églises du onzième siècle, ornées de statues et de bas-reliefs. Dans celles de Vermanton, d'Avallon et de Nantua, « on voit, dit-il, tout ce que peut un sentiment vif au sein même de l'ignorance. » En même temps les autels, les pupitres, les chaires se couvrent de bas-reliefs, de figures ciselées, sculptées, coulées en bronze, dorées. — *Opere cælatorio*, *arte fusili et anaglypho*, *sculptorio opere*[1]. On place le simulacre des morts sur leurs tombeaux, suivant l'ancien usage étrusque et romain renouvelé au moyen âge.

Si la sculpture n'éprouve pas, au onzième siècle, une rénovation aussi complète que l'architecture, on voit du moins qu'elle se soutient et redouble d'activité; sa brillante époque se fera un peu plus attendre : le douzième siècle verra naître les statues de l'église de Chartres empreintes d'un si grand caractère, et le commencement du treizième la statue de la reine Nantechilde.

Je ne sais sur quoi Emeric David fondait ce qu'il dit de la rareté des peintures au onzième siècle, dans le passage cité plus haut; elles ne cessèrent point de décorer les églises. Les curieuses fresques de Saint-Savin, près Poitiers, celles de la chapelle de Saint-Michel, à Brioude, l'attestent. Nous invoquerons encore ici le témoignage de l'abbé Lebœuf[2]. Geoffroi de Champaleman, évêque d'Auxerre sous le règne de Henri I[er], fit représenter sur les murs du sanctuaire de sa cathédrale l'image de tous ses saints prédécesseurs. C'est ce qu'on a fait souvent en Italie pour les papes, notamment dans la basilique de Saint-Paul hors des Murs, maintenant brûlée, dans la merveilleuse cathé-

[1] *Essai historique sur la sculpture française*, p. 47.
[2] *Dissertations*, t. II, p. 250.

drale de Sienne, dans la jolie église de Santa Maria del Grado entre Livourne et Pise. L'abbé Lebœuf nous apprend qu'on avait exécuté à Cambrai le portrait de l'évêque Lietbert. Au dixième siècle, nous avons trouvé, dans la même ville, le peintre Madalufe ; il semble donc qu'elle possédait une école de peinture encore subsistante au onzième. Enfin, l'abbé Lebœuf, d'après les annales de l'ordre de Saint-Benoît, nous apprend encore que, vers l'an 1086, Adélaïde, vicomtesse de Coucy, en Picardie, fit faire de beaux tableaux pour deux églises (probablement des fresques).

Un passage du moine Théophile montre qu'au onzième siècle on connaissait, au moins en Italie, l'art des *nielles*, qui donna naissance à l'art d'imprimer les estampes [1]. On a voulu tirer de quelques expressions de Théophile la preuve qu'il connaissait la peinture à l'huile : la fameuse découverte de Van Eyck eût été reculée de quatre cents ans; mais le passage en question, attentivement considéré, ne permet pas de tirer une pareille conclusion [2]. A cela près, l'ouvrage de Théophile donne une idée avantageuse des connaissances de son auteur et de l'état des arts au onzième siècle.

Théophile traite en détail de la peinture sur verre. Elle était alors fort cultivée ; Lietbert, cet évêque de Cambrai dont j'ai parlé plus haut, avait assigné trois prébendes pour trois artistes ecclésiastiques, dont l'un serait peintre, l'autre orfévre, l'autre *vitrier* [3].

Les miniatures du onzième siècle ne valent pas en général celles du neuvième; mais les traditions de l'*enluminure* ne sont point perdues.

[1] *Biographie univ.*, t. XLV, p. 335, art. *Théophile*, par Emeric David.
[2] *Ibid.*
[3] Lebœuf, *Dissertations*, t. II, p. 231.

Les habitudes calligraphiques s'étendirent des manuscrits aux actes publics[1]. Elles allèrent jusqu'à scandaliser l'ordre de Cîteaux, qui reprochait aux moines de Clugny *les lettres d'or* de leurs manuscrits, comme les peintures trop recherchées dont ils ornaient les murailles et les vitraux de leurs églises[2].

Ainsi, presque tout ce que j'ai affirmé de l'essor que les arts plastiques et graphiques ont pris au neuvième siècle, est vrai du onzième. Il me reste à parler de la musique, régénérée au neuvième siècle, et qui a subi au onzième une modification dont il faut apprécier l'importance.

Je serai guidé, dans le peu que je vais dire, par les travaux les plus récents et les plus approfondis sur la matière, ceux de M. Bottée de Toulmont.

Tout le monde a entendu parler de Guido d'Arezzo, auquel on a attribué l'invention de la gamme, celle des instruments à clavier et du contre-point. M. Botté de Toulmont a le premier apporté un sage esprit de critique dans l'examen des ouvrages et des découvertes du moine italien[3], et il s'est convaincu que celui-ci n'a presque rien fait de tout ce qu'on lui a prêté.

Il n'a point inventé le contre-point ; car même en accor-

[1] Je dois ce renseignement, ainsi que plusieurs autres non moins précieux, à l'amitié de M. Lenormant. Dans ce que j'ai dit des arts qui n'ont pas été l'objet spécial de mes études, j'ai dû appuyer le fait général que je voulais établir sur des documents fournis par les hommes les plus versés dans les matières que j'avais à traiter. Mon but ne pouvait être de découvrir par moi-même des faits nouveaux dans l'histoire de l'art, mais de partir de l'état le plus avancé de la science pour arriver à saisir et à montrer le rapport des diverses parties du développement intellectuel que je suivais dans la littérature.

[2] Lebœuf, *Dissert.*, t. II, p. 230.

[3] *Notice biographique sur les travaux de Guido d'Arezzo, Mém. de la Société royale des antiquaires de France*, t. XIII, et *Instructions du comité hist. des arts et monuments :* Musique.

dant ce nom à l'*organum*[1], l'organum date du neuvième siècle, comme le prouve le passage de Scot Érigène cité plus haut, et a été exposé théoriquement par plusieurs écrivains du dixième, et notamment par Hucbald[2], moine de Saint-Amand et auteur du ridicule poëme sur *les Chauves*.

On a dit aussi que Guido avait substitué l'hexacorde au tétracorde. M. de Toulmont n'a trouvé aucune trace d'une substitution pareille dans les écrits de Guido. Celui-ci ne parle même des fameux noms donnés aux notes, *ut*, *ré*, *mi*, etc., que dans un de ses derniers écrits. C'est là ce qui a fait sa popularité, mais ce n'est pas ce qui doit faire sa gloire.

La gloire de Guido est d'avoir facilité l'étude et surtout la lecture de la musique par un meilleur système de notation.

Guido introduisit deux perfectionnements dans la notation musicale, jusque-là très-embrouillée.

Il n'inventa point, quoi qu'on en ait dit, le système actuel des *portées;* mais il put mettre sur la voie de ce système en se servant de lignes parallèles pour empêcher la confusion et le déplacement des *neumes*, signes qui désignaient alors les intervalles musicaux.

Grâce à ces améliorations pratiques dont l'usage ne tarda pas à se répandre dans toute l'Europe, l'étude du chant devint infiniment plus rapide ; il en résulta, pour me servir

[1] M. Bottée de Toulmont répugne à le faire, parce que cet *organum* admet ou rejette les intervalles musicaux d'après des considérations théoriques condamnées par l'oreille. Il me semble que le principe de l'harmonie existe dans l'*organum* malgré le vice de l'application : c'est un contre-point absurde et barbare, mais c'est un contre-point.

[2] Le principal traité d'Hucbald a pour titre *Musica enchiriadis*. Gerb. *Scrip. eccles. de musica*, t. I, p. 152.

des expressions de Guido lui-même, qu'on put apprendre en un mois à lire la musique à livre ouvert[1].

En second lieu, il posa le principe de la *clef*, en indiquant par deux lignes colorées, l'une en rouge et l'autre en jaune ou en vert, la place des notes *ut* et *fa*.

Ce coup d'œil rapide sur le mouvement des arts achève de montrer que nul des caractères propres à une ère de renaissance n'a manqué au onzième siècle. L'antiquité a été étudiée ainsi qu'elle l'était au neuvième; et, comme il arrive d'ordinaire, cette étude a donné naissance à la critique avec ses hardiesses. L'architecture a été d'une extrême fécondité : le type ancien s'est modifié, un type nouveau s'est produit, des procédés inconnus jusqu'alors ont été appliqués à presque tous les autres arts.

En même temps les communes se constituent dans le nord et se reconstituent dans le midi de la France. Le moyen âge commence sa grande campagne au tombeau du Christ. Partout les littératures vulgaires viennent se placer à côté de la littérature latine. Il en est ainsi en France; et en présence des monuments de l'idiome national, je dois cesser de chercher l'expression de l'esprit français dans les monuments latins qui seuls la contenaient jusqu'ici.

Mais avant de déposer la plume, il faut, pour être complet, dire ce qu'a été la langue vulgaire pendant cette période antérieure à son apparition dans la littérature. L'empire de notre langue a été assez glorieux pour mériter qu'on recherche les phases de sa destinée durant les années obscures de son enfance.

Ici je rentre dans le domaine de mes études, et c'est le fruit de mes propres recherches que je vais offrir au public.

[1] Préface du *Micrologus*, ib., t. II, p. 3.

CHAPITRE XXIII

LA LANGUE VULGAIRE AVANT LE XIIe SIÈCLE.

Antécédents du français dans le latin ancien. — Gallicismes dans les auteurs latins écrivant en France depuis le troisième siècle jusqu'au douzième. — L'existence de la langue vulgaire avant le douzième siècle établie par divers témoignages. — Rudiments du français dans le serment de 842, dans les vers sur sainte Eulalie. — Emploi ecclésiastique et littéraire du français avant le douzième siècle. — Diffusion précoce du français.

Bien que l'objet de cet ouvrage soit la littérature latine antérieure au douzième siècle, et bien que je me réserve de traiter ailleurs la question des origines de la langue française, je ne puis m'abstenir de constater, dès à présent, dans la période que nous avons traversée, l'existence d'une langue autre que le latin, et qui, sous les noms de *rustique*, *romane*, *vulgaire*, a été la mère du français et du provençal.

Avant de rassembler et d'examiner les témoignages qui prouvent que la langue vulgaire fut employée antérieurement au douzième siècle, il est curieux, je pense, de montrer le latin s'acheminant, pour ainsi parler, vers notre idiome, et offrant dans les mots et dans les locutions une ressemblance toujours plus grande avec le français. On voit ainsi le français en germe dans le latin qui l'a précédé.

On peut regarder ces gallicismes anticipés de la langue écrite comme dus en grande partie à l'influence que la langue parlée exerçait sur les écrivains. Car cette dernière devait obéir surtout aux tendances qui, en se développant, ont produit les dialectes néo-latins et le français en particulier.

Dès la plus haute antiquité, on trouve déjà, dans le latin et dans les vieilles langues italiotes de même famille, des contractions ou des retranchements analogues à ceux qu'a subis la langue latine pour passer aux dialectes romans. La langue osque nous présente[1] *fust* pour *fuerit*, *molto* (ancien français *molt* ou *moult*) pour *multa*, *mais* pour *magis*[2]. Sur la colonne rostrale élevée en l'honneur de Duilius, on lit *poplom* au lieu de *populum*. Plaute, le comique national, disait également *poplus*, *prendere*. Auguste lui-même, dont le nom rappelle la plus grande splendeur de la langue latine, disait *caldus* au lieu de *calidus*.

On a remarqué aussi que la langue latine contenait le principe des ressources analytiques employées par les idiomes néo-latins, telles que l'article, les auxiliaires, etc. Mais je ne m'arrête pas à ces analogies, qui ont été habilement signalées[3], et je passe à ce qui a été, de ma part, l'objet d'un travail personnel. L'observation d'un certain nombre de mots, de formes et de tours puisés dans les ouvrages écrits en Gaule, depuis le quatrième siècle jusqu'au douzième, m'a présenté une ressemblance frappante avec des mots, des formes et des tours de la langue fran-

[1] Grotefend, *Rudimenta linguæ oscæ*, 1839, p. 19 et 20.

[2] *Mais*, dans la langue du moyen âge, voulait dire *plus*. Une trace de cette acception primitive s'est conservée dans la locution française *Je n'en peux mais*.

[3] M. Villemain, *Tableau de la littérature au moyen âge*, les trois premières leçons.

çaise parlée au moyen âge, ou même de la langue actuelle.

Les panégyristes du troisième siècle sont des écrivains recherchés qui doivent fuir les manières de parler vulgaires. Aussi on trouve chez eux bien peu d'expressions dans lesquelles on puisse reconnaître l'influence du latin populaire. En revanche, ils en contiennent beaucoup d'ambiticuses; quelques-unes offrent de singulières analogies avec des locutions tout à fait modernes. Je ne citerai que celle-ci : *Hæc spes me relevat*, cet espoir me relève.

Sulpice Sévère est un écrivain trop élégant pour qu'il y ait grande chance de trouver dans son style des gallicismes empruntés à l'idiome populaire. Mais il nous apprend que le mot savant *tripodas* était altéré, par les Gallo-Romains, en celui de *tripetias*, plus semblable à *trépied*[1].

Dans saint Hilaire de Poitiers on trouve *despoliare*, dépouiller; *se reservare*, se réserver[2].

Dans Cassien : *faceretque sentire*, et qu'il fît sentir[3]; *circumspecta*, circonspecte[4]; *novello tuo monasterio*[5], ton monastère nouveau (ancien français, *novel*); *spiritalis*, spirituel[6] (ancien français, *espirital*).

Dans Pomère : *sententiarum vivacitas*, la vivacité des pensées.

Ces gallicismes précoces sont encore rares et accidentels au quatrième siècle; mais ils se multiplient au sixième.

[1] Quas nos rustici Gallici *tripetias*, vos scholastici *tripodas* nuncupatis. *Dial.* II, 1.

[2] Hil. *op.*, p. 1212.

[3] Cass. *op.*, Rome, 1588, p. 217.

[4] *Ib.*, p. 292.

[5] *Bibl. patr.*. t. VII, p. 15.

[6] Cass. *op.*, passim.

Quand les Barbares sont venus et, en bouleversant la société romaine, ont donné aux classes inférieures et ignorantes une influence impérieuse sur le langage gouverné jusqu'alors par les classes supérieures et lettrées, les formes empruntées à la langue vulgaire, et qui seront un jour françaises, deviennent plus nombreuses.

Dans Sidoine Apollinaire lui-même, malgré ses prétentions au beau langage, on lit *popularitas*, popularité[1]; *depretiare*, déprécier[2]; *pressari*, être pressé[3]; *e vestigio*, de ce pas[4].

S'il en est ainsi de l'évêque rhéteur de Clermont, à combien plus forte raison doit-on s'attendre à trouver des locutions de ce genre chez le rude historien de la barbarie, chez Grégoire de Tours, qui confesse lui-même ne pas distinguer d'une manière bien sûre les cas et les genres des noms.

On peut citer pour exemple, entre beaucoup d'autres, les mots suivants : *nimis*, dans le sens de beaucoup[5] (ancien français, trop pour beaucoup); *reclausus*[6] reclus; *refutare*[7], refuser; *mala hora*[8], à la malheure.

Malherbe disait encore au commencement du dix-septième siècle :

Va-t'en à la malheure, excrément de la terre !

Les vies des saints que nous avons vues constituer, au septième siècle, la vraie et presque la seule littérature de

[1] Sid. Apoll. *op.*, ed. Sirm., p. 4.
[2] *Ib.*, p. 18.
[3] *Ib.*, p. 23.
[4] *Ib.*, p. 24, 30.
[5] Greg. Tur. *op.*, ed. Ruinard, *passim*.
[6] *Ib.*, p. 211.
[7] *Ib.*, p. 214-5.
[8] *Ib.*, p. 223.

ce temps destitué d'études classiques; les vies des saints doivent présenter et présentent, en effet, un grand nombre de formes vulgaires qui étonnent souvent par leur analogie avec le langage actuel. Ainsi, dans la vie de saint Éloi, écrite par saint Ouen, son ami[1], on lit : *ipsius animatus precibus*, animé par ses prières; *eumque præsentans*, et le présentant. Dans la vie de saint Lambert, à peu près du même temps, *villa* est déjà pris pour *ville*[2].

Les locutions imitées de la langue vulgaire sont d'autant plus abondantes que les ouvrages dans lesquels on les rencontre étaient d'une utilité plus pratique et destinés à des lecteurs plus nombreux. Ainsi les diplômes et ordonnances des rois, d'une part, et, de l'autre, les lois barbares, les recueils de formules judiciaires, comme celui de Marculfe, contiennent un grand nombre d'expressions qui n'appartiennent réellement point à la langue et surtout à la littérature latine, mais qui, en revanche, par la suppression de quelques terminaisons, deviendraient purement françaises.

Ainsi dans la loi salique: *abattere*[3], abattre; *adpretiare*[4], apprécier; *adsalire*[5], assaillir; *caballare*[6], chevaucher, d'où *cavalier; causa*[7], chose; *colpus*[8], coup (ancien français *colp*, italien *colpo*); *demandare*[9], demander; *ortare*[10], pousser, heurter; *præstare*[11], prêter.

[1] D'Ach., *Spicil.*, t. II, p. 78.
[2] *Vita sancti Lamberti; Act. sanct. ord. sanct. Ben*, sæc. III, pars I, p. 74.
[3] *Rer. Gallic. script.*, t. IV, p. 148.
[4] *Ib.*, p. 152.
[5] *Ib.*, p. 133.
[6] *Ib.*, p. 137.
[7] *Ib.*, p. 134.
[8] *Ib.*, p. 136.
[9] *Ib.*, p. 150.
[10] *Ib.*, p. 139.
[11] *Ib.*, p. 153.

Dans les formules de Marculfe : *drappus*[1], drap ; *modernus*[2], moderne ; *usare*[3], user.

Outre ces mots, originairement latins, la langue vulgaire en contient d'autres qui sont empruntés à des sources celtiques et germaniques, et qui passeront dans le français.

Des premières dérivent : *braium*, brai, fange ; *vasa*, sarcophage, de *vas*, tombeau ; *parcus*, parc, etc.

Des secondes proviennent : *butina*, butin ; *clocca*, cloche ; *coccus*, coq ; *mordoidus*, meurtri, dans le sens de tué.

Allez, sacrés vengeurs de vos princes meurtris.
(*Athalie.*)

Ces mots, d'origine germanique, sont très-nombreux dans les lois barbares ; c'est par elles que beaucoup d'entre eux ont passé dans notre langue.

La régénération des études opérée par Charlemagne eut pour résultat naturel de faire disparaître de la langue écrite la plupart des locutions dues au contact de la langue vulgaire. Elles deviennent très-rares, en effet, chez les bons écrivains du neuvième siècle, comme Alcuin, Eginhard, Agobard, Loup de Ferrières. C'est encore dans les capitulaires qu'il faut chercher de préférence des expressions pareilles à celles que présentaient les lois et diplômes de l'époque antérieure.

Le restaurateur des lettres ne transmettait pas toujours ses volontés dans un latin très-pur. Les capitulaires de Charlemagne présentent encore *deliberare*, livrer (en ang. *deliver*)[4] ; ceux de Charles le Chauve, *sic affectatus*[5], affecté

[1] *Rer. Gallic. script.*, t. IV, p. 473.
[2] *Ib.*, p. 469.
[3] *Ib.*, p. 513.
[4] *Ib.*, t. V. p. 669.
[5] *Ib.*, t. VII, p. 648.

à cela; *caciare* (it. *cacciare*)[1], chasser. Les diplômes de Louis le Débonnaire, *arripare*[2], arriver; un diplôme de Charles le Chauve, *mittere*[3], dans le sens de mettre; la vie de Wala, *muttum*[4], mot.

Bien que les livres Carolins soient rédigés avec plus de soin que les capitulaires, on y lit *restat nobis*, il nous reste.

Un barbarisme remarquable des capitulaires est *instruere* pour instruire[5].

Je ne sais si on le trouve avant Charlemagne. Le père de l'instruction moderne nous aurait donné la chose et le mot qui la désigne.

Agobard est comme les écrivains du troisième siècle; quand il s'approche du français, c'est par une phraséologie recherchée qui ressemble, non à la langue du moyen âge, mais à la langue de nos jours. Ainsi il dit, comme on le dirait à présent, *animositatibus inservire*, servir des animosités; et Amalarius: *fui missus Romam*[6], je fus envoyé à Rome.

Hincmar, qui fut, comme je l'ai dit, plutôt un homme d'action qu'un homme de lettres, fournit, plus qu'aucun des écrivains de son temps, une ample moisson de gallicismes.

Non convenit uni episcopo dicere[7], il ne convient pas à un évêque de dire: *inconvenientia*[8], des choses inconve-

[1] *Rer. Gallic. script.*, t. VII, p. 704.
[2] *Ib.*, t. VI, p. 533.
[3] *Ib.*, t. VIII, p. 649.
[4] *Ib.*, t. VII, p. 575.
[5] *Instruendi. Voy.* Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. III, p. 53.
[6] *Bibl. patr.*, t. XIV, p. 1032.
[7] Hincm. *op.*, t. II, p. 605.
[8] *Ib.*, p. 701.

nantes; *viva voce*[1], de vive voix; *vos misculare*, vous mêler[2]; *illis rapinis consentitis*[3], vous consentez à ces rapines; *petitionem refutavit*[4], il a refusé la demande.

Hincmar vivait aux confins du pays germanique; la langue vulgaire de son diocèse devait contenir beaucoup de mots tudesques d'origine. Il nous en fait connaître quelques-uns : *werra*[5], d'où *guerra*, *guerre ; scara*[6], corps de troupes, ancien français, *eschieres*.

D'autres écrivains du neuvième siècle offrent aussi quelques gallicismes remarquables, une phraséologie qui semble calquée sur la nôtre, ou plutôt sur laquelle la nôtre s'est calquée. *Eum valde* reddidit *mœstum*[7], (cette nouvelle) le rendit très-triste; *cum respublica paululum* respirare *videretur*[8], comme l'État semblait un peu respirer; *ut eum annullaret*, pour l'annuler[9]; *exilio est* deportatus[10], il fut déporté.

Au dixième siècle, une éclipse momentanée ayant fait pâlir la culture carlovingienne, les formes empruntées à la langue vulgaire et, par suite, les gallicismes doivent se multiplier et se multiplient en effet chez les écrivains. Dans les diplômes et capitulaires, on trouve alors *campaniæ*[11],

[1] Hincm. *op.*, t. II, p. 143.

[2] *Ib.*, p. 145.

[3] *Ib.*, p. 166.

[4] *Ib* , t. I, p. 654.

[5] *Ib.*, t. II, p. 141. Dissensiones seu seditiones quas *vulgus werras nominat*.

[6] Bellatorum acies *quas vulgari sermone scaras* vocamus. Mot cité par M. Raynouard et confondu par lui avec *scalas*, t. VI, disc. prél., p. XIII.

[7] Anon., *Vita Lud. Pii*, apud Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. II, p. 639.

[8] Nithard apud Pertz, t. II, p. 652.

[9] *Ib.*, p. 656.

[10] An., *Vita Lud. Pii;* Pertz, t. II, p. 624. Dans cette phrase et dans celle-ci : *fugiendo se salvans*, se sauvant, on voit comment le sens du mot latin a passé au sens du mot français.

[11] Capitulaires de Charles le Gros; *Rer. Gallic. script.*, t. IX, p. 353.

campagnes, plaines; *escambium*[1], échange; *franchisia*[2], franchise; *bacco*[3], porc (*bacon*, jambon, ancien français).

A toutes les époques, le latin législatif et diplomatique est plus ou moins envahi par le latin vulgaire. Il en est de même des canons portés par les conciles; car, là encore, la nécessité d'être entendu par le peuple devait porter à emprunter son langage.

Je ne mentionnerai donc pas des mots comme *garnitus*[4], garni, employé par le concile de Tours, en 925, mais je m'adresserai aux auteurs les plus corrects de l'époque, et je signalerai dans Abbon de Fleury : portamus *nomen Christi*[5], nous portons le nom du Christ; *exemplum* de humilitate[6], un exemple d'humilité; *de bono animo*[7], de bon cœur; *de ebrietate vos* castigo[8], je vous endoctrine (ancien français *castoie*) sur l'ivresse. Dans Rathier, *meam destitutionem*[9], ma destitution.

Dans Odon : *fac de necessitate virtutem*[10], fais de nécessité vertu; *pensemus*[11], pensons. Une phrase de Flodoard[12] montre par quelle confusion du mot *hostis*, ennemi, est venu *ost*, pris dans le sens d'*armée* au moyen âge.

Au onzième siècle, la renaissance des études fait de

[1] *Rer. Gallic. script.*, t. IX, p. 728.
[2] Dipl. de Conrad, *ib.*, p. 698.
[3] Capitulaires de Charles le Gros, *ib.*, p. 341. Il y a dans le texte *bacco*, et non pas *baccus*, comme on l'a mis par erreur dans l'index.
[4] *Rer. Gallic. script.*, t. IX, p. 325.
[5] D'Ach., *Spicil.*, t. I, p. 341.
[6] *Ib.*, p. 337.
[7] *Ib.*
[8] *Ib.*
[9] *Ib.*, p. 339.
[10] *Bibl. patr.*, t. XVII, p. 256.
[11] *Ib.*, p. 285.
[12] *Populum in hostem convocare.* On a pris cette phrase pour l'équivalent de celle-ci : *Populum in agmen conducere.*

nouveau prévaloir, dans les écrits, le latin littéraire; mais par cela seul qu'on approche de l'époque où la langue vulgaire va produire elle-même une littérature, il est naturel que des tours empruntés à cette langue fassent, parfois, irruption dans le latin des auteurs.

C'est ce qui a lieu en effet.

On trouve alors : *arripiens fugam*[1], prenant la fuite, *sapiat numerare*[2], qu'il sache compter; *musardus*[3], musard; *grammaticus simplex*[4], un simple grammairien.

Même chez Anselme, dont le latin est, en général, assez correct, se rencontrent des expressions telles que celle-ci : *clarum est*[5], il est clair; *repauset*[6], qu'il repose. Et dans sa vie, par Eadmer, *se præsentare*[7], se présenter; *si quis* caput contra eum levare[8] *auderet*, si quelqu'un osait lever la tête contre lui.

Enfin, j'ai dit ailleurs que, dans le poëme d'Abbon, moine de Saint-Germain, des mots imités de la langue vulgaire, et, en général, analogues aux mots français, servaient à expliquer, dans la glose, les expressions savantes du texte.

Ceci montre la coexistence des deux langues et me conduit à considérer un certain nombre de faits qui attestent l'emploi de l'idiome vulgaire antérieurement au douzième siècle.

[1] *Rer. Gall. script.*, t. X, p. 15.
[2] *Ib.*, p. 66.
[3] Jeu de mot prêté au roi Robert par Adalbéron :

Si musas celebres clament *musarde*, sacerdos.

Ib., p. 68.

[4] *Ib.*, p. 70.
[5] Anselmi *op.*, p. 25.
[6] *Ib.*, p. 229.
[7] *Vita sancti Anselmi*, p. 20.
[8] *Ib.*, p. 29.

D'abord on trouve, dans les textes latins, des mots tout à fait semblables à des mots qui appartiennent aux deux dialectes romans, au provençal et au français.

Dans un titre de 960, cité par M. Raynouard, je remarque *castel*, *dam* (pour *damnum*), *dreit;* en 964, *journal* (espace de terrain), *pont;* en 988, *val*, etc.

Quelquefois les noms propres ont déjà une physionomie purement française, comme *Ebles* au lieu d'*Eblus*, dans la *Chronique des comtes de Poitiers*[1].

En 909, l'empereur Othon recevant les députés du couvent de Saint-Gall, leur dit: *Bon man*[2] (bon matin), en langue romane (*romanice*). Ce fait prouve que l'usage de la langue romane était déjà bien répandu, puisqu'un empereur allemand s'en servait pour parler à des moines allemands.

En outre, des témoignages positifs attestent que la langue vulgaire était usitée avant le douzième siècle.

M. Fauriel pense qu'elle existait de tout temps, diversement modifiée, dans toutes les parties de l'Empire romain.

Ce n'est point ici le lieu de discuter cette opinion. Me renfermant dans mon sujet, je me bornerai à établir la présence d'une langue vulgaire en France depuis le neuvième siècle.

Je ne dis point que la langue vulgaire n'existait pas plus anciennement, mais il est certain qu'au commencement du septième siècle, elle n'était pas assez différente du latin pour que le peuple ne comprît pas encore cette dernière langue; car, vers 620, *des femmes du peuple* chantaient

[1] *Rer. Gall. script.*, t. X, p. 294.

[2] *Man*, du latin *mane*, se retrouve dans le mot *demain* (*de mane*). Voy. *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, sæculum v, p. 21.

le poëme sur le roi Clotaire II : *De Clotario est canere rege Francorum*[1].

A plus forte raison il en était de même au cinquième siècle; Sidoine Apollinaire harangua les habitants (*plebem*) de Bourges, qui lui avaient demandé de leur indiquer un évêque. Nous possédons le discours prononcé par Sidoine en cette circonstance[2]. Loin qu'il soit en langue vulgaire, le latin en est très-recherché. Cependant Sidoine fut compris de la multitude, puisqu'il produisit sur elle l'effet qu'il voulait produire.

C'est donc dans l'intervalle écoulé entre le septième et le neuvième siècle que la langue vulgaire a prévalu, à ce point que le peuple n'entendait plus le latin, et qu'il fallut ordonner aux évêques de prêcher dans l'idiome rustique, pour être compris.

Le premier concile dans lequel se trouve une prescription de cette nature est celui de Reims, en 813[3]. Elle fut reproduite plus explicitement dans le concile de Tours de la même année[4], et dans celui de Mayence, en 847[5]. Ces conciles furent obéis, et la langue vulgaire fut employée dans la prédication. On vantait même l'éloquence de ceux qui exhortaient et instruisaient le peuple dans son idiome. Adalard, parent de Charlemagne et abbé de

[1] Voy. *Rer. Gallic. script.*, t. III, p. 505.

[2] Sidon. Apol. l. VII, ep. 9.

[3] Ut episcopi sermones et homilias Sanctorum Patrum, prout omnes intelligere possint, secundum proprietatem linguæ prædicare studeant. Labbe, *Conc.*, t. VII, p. 1255.

[4] ..... Et ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam, aut theotiscam, quo *facilius* cuncti possint intelligere quæ dicuntur. Labbe, *Concil.*, t. VII, p. 1263. — *Facilius* semble indiquer que la masse comprenait encore le latin, bien qu'avec peine.

[5] Les paroles employées par ce concile sont textuellement les mêmes que celles du concile de Tours. Labbe, *Concil.*, t. VIII, p. 42.

Corbie, est loué pour avoir excellé dans ce genre d'éloquence.

L'épitaphe du même Adalard invite à le célébrer la langue romane, comme la langue latine et la langue tudesque. Peut-être doit-on induire du mot *pariter*, que l'on composait des vers dans la première de ces langues comme dans la troisième.

> Rustica concelebret, romana, latinaque lingua,
> Saxo qui *pariter* plangens pro carmine dicat[1]...

Mais, outre ces témoignages, existe-t-il des échantillons de la langue française antérieurs au douzième siècle?

Jusqu'à présent, rien de purement français n'a été publié; mais deux monuments du neuvième siècle contiennent un certain nombre de locutions et de formes déjà françaises.

Le célèbre serment de 842[2], prononcé par Charles le Chauve, répété par son frère Louis le Germanique et fait pour être entendu par l'armée de Charles, dans laquelle se trouvaient des Aquitains aussi bien que des Neustriens, est dans un langage mixte, participant à la fois de la nature du provençal et du français. Ces deux dialectes, qui seront distincts au douzième siècle, sont en germe dans le *serment*, qui en contient le double embryon.

Les derniers mots sont purement latins : *in damno sit.* Dans le reste, parmi les formes provençales qui dominent,

[1] Paschase Ratbert dit d'Adalard, dont il avait été le disciple : « Quod si vulgo audisses, dulce fluens emanabat. » Et Gérard de Corbie...: « Quod si vulgari, id est romana lingua, loqueretur, omnium aliarum putaretur inscius. » Cités par Raynouard, *Poésies des troubadours*, t. I, introd., p. xv.

[2] Nithard, ap. Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. II, p. 665.

se montrent quelques formes décidément françaises. Exemples : l'*u* pour l'*o* : *amur* pour *amor; in avant*, en avant. Le *t* à la troisième personne du singulier indicatif est d'origine française et non provençale.

Le serment de 842 présente donc, dans un langage qui n'est encore ni le provençal ni le français, quelques formes françaises et un plus grand nombre de formes provençales.

Un autre morceau, récemment découvert, nous montre la prédominance des premières sur les secondes. C'est un fragment versifié en l'honneur de sainte Eulalie[1], trouvé dans un manuscrit du neuvième siècle, qui a passé de l'abbaye de Saint-Amand en Belgique dans la bibliothèque de Valenciennes. Le même manuscrit contient un chant tudesque en l'honneur de Louis III, mort en 882.

D'après l'écriture et l'âge du manuscrit, on ne peut placer beaucoup après cette époque les vers sur sainte Eulalie, écrits de la même main que le chant sur Louis III. Ils offrent donc un précieux échantillon du *roman* usité dans les provinces wallonnes, au neuvième ou tout au plus au dixième siècle, dans tous les cas longtemps avant le douzième.

Dans ces vingt-neuf vers, on trouve quelques formes purement latines qui subsistent encore, comme *rex*, roi; *post*, après; *volat*, elle vole; *Christus*, le Christ; *clementia*, clémence, et un grand nombre de formes purement françaises. En voici des exemples :

Voldrent la faire diaule servir,
Ils voulurent lui faire servir le diable.

[1] Elnonensia. *Monuments des langues romane et tudesque dans le neuvième siècle*, publiés par Hoffman de Fallersleben, avec une traduction et des remarques par J. F. Willems. Gand, 1837.

Elle non escoltet les mals conseilliers,
Elle n'écouta point les mauvais conseillers.
Ne por or, ned argent, ne paramens,
Ni pour or, ni pour argent, ni pour parures.
Quelle perdesse sa virginitet,
Qu'elle perdit sa virginité.
La domnizelle celle cose non contredist,
La damoiselle à cette chose ne contredit.

Ce morceau très-remarquable, écrit dans une contrée septentrionale, loin de toute influence des dialectes du Midi avec lesquels il ne présente que de légers rapports[1], ce morceau est l'échantillon le plus remarquable d'un dialecte très-analogue au français, écrit avant le douzième siècle et probablement au neuvième.

Dans ce siècle, le latin avait si complétement cessé d'être une langue usuelle, qu'on l'étudiait par principes dans les écoles comme une langue savante, et Hincmar, archevêque de Reims, pouvait dire à son neveu Hincmar, évêque de Laon. « Tu m'écris ce que tu avais coutume de me répondre à l'école, quand tu apprenais sous moi à décliner les noms et les pronoms, et à conjuguer les verbes[2]. »

Au dixième siècle, la langue vulgaire, dont l'Église avait été obligée de se servir pour s'adresser au peuple, fut admise par elle dans ses assemblées. Au concile de Mousson, en 995, Haimon, évêque de Verdun, parla en langue française (*gallica*)[3].

[1] Les deux premiers mots sont italiens : *Buona pulcella.* Quelques autres ont une physionomie analogue au provençal; mais ces accidents isolés ne prouvent rien que l'affinité primitive de ces dialectes avec le français dans l'époque indécise qui a précédé leur formation distincte.

[2] Hincm., ep. 8, *Ad Hincm. Laudunensem;* Ekkardus, *Script. med. æv.*, t. I, col. 419, cité par l'abbé Lebœuf, *Divers écrits*, l. II, p. 22.

[3] Labbe, *Concil.*, t. IX, p. 747. Episcopus Viridunensis eo quod *gallicam linguam* noral causam synodi prolaturus surrexit. *Richeri hist.*, l. IV, p. 231.

Au concile d'Arras, en 1025, on rédigea en latin une profession de foi que devaient prononcer certains hérétiques après avoir renoncé à leurs erreurs. Mais comme ils ne l'entendaient pas bien, on la leur fit expliquer en langue vulgaire par un interprète[1].

L'historien Richer, que j'ai déjà cité, nous révèle un fait bien curieux; c'est que Hugues Capet n'entendait pas le latin. Dans une entrevue entre Hugues Capet et Othon, qui eut lieu à Rome en 981, l'Empereur voulant entretenir Hugues sans témoin, il fut convenu « que le duc serait introduit accompagné seulement d'un évêque, afin que le monarque, parlant latin, l'évêque interprétant cette latinité transmît au duc tout ce qui serait dit » (*Ut rege* latialiter *loquente*, episcopus, latinitatis interpres, *duci quidquid diceretur indicaret*).

Ce fait grammatical a de plus une signification historique; il achève de rendre saillant le caractère national et profondément français du fondateur de la troisième dynastie. Le tudesque était la langue des Carlovingiens; Charlemagne avait écrit une grammaire en cet idiome, et se plaisait aux anciens chants germaniques. Louis le Débonnaire, mourant, exorcisait en allemand le diable qu'il croyait voir auprès de son lit[2]. Plus tard, au dixième siècle, on était forcé, comme nous l'avons vu, de parler en tudesque au

[1] C'est ce qu'on voit dans une relation de ce concile, par Gérard, évêque d'Arras, qui le présida. Après avoir rapporté la formule d'anathème qu'il prononça avec tout le clergé et le peuple, Gérard ajoute : « Verum quia illi qui paulo ante hæretica infidelitate tenebantur, hæc quæ latina oratione dicebantur non satis intelligere poterant, audita per *interpretem vulgarem* excommunicationis sententia... abjurarunt. *Rerum Gall. script.*, t. X, p. 542.

[2] Virtute quanta potuit dixit huz ! huz ! quod significat foras ! foras ! *Vita Ludovici Pii*, sub finem. *Rer. Gall. script.*, t. VI, p. 125. *Huz* correspond, dans l'allemand moderne, au mot *aus*.

concile d'Engelheim, pour être entendu de Louis d'Outre-Mer. Et, dans le même siècle, le chef de la dynastie vraiment française ne savait que le français et n'entendait ni le tudesque ni le latin.

Ce français ne mérite encore d'être ainsi nommé que par opposition aux deux autres idiomes que je viens d'indiquer. Alors il recevait diverses dénominations : on l'appelait langue rustique, vulgaire, gauloise (*gallica*), romane (*romana*).

Ces mots langue *rustique* et *vulgaire* pourraient tromper si on voulait, dans tous les cas, les appliquer à l'idiome parlé par le peuple, et qui différait essentiellement de la langue littéraire. Très-souvent ils ne désignaient qu'un latin grossier. Ainsi, quand celui qui a récrit la vie de saint Sylvain dit qu'elle était rédigée d'une manière vicieuse et *rustique*[1], il n'entend point dire par là qu'elle n'était pas rédigée en latin, mais seulement qu'elle ne l'était pas dans un latin élégant et correct.

Vulgaire a pu signifier tudesque dans les pays germaniques; il faut peut-être entendre ainsi le vers qui nous apprend que Notger, évêque de Liége, prêchait son clergé en latin, et le peuple en langue vulgaire :

> Vulgari plebem, clerum sermone latino[2]
> Erudit.

Je donne le même sens à *rusticam linguam*, opposé à *litteras*, dans le passage de la vie de saint Symphorien cité par l'abbé Lebœuf[3]. Ce passage ne prouve donc point, selon moi, l'existence de la langue vulgaire au huitième siècle.

[1] Partim rustice, partim vitiose. Bolland. Feb. t. III, p. 29.
[2] *Leod. Hist.*, t. I, p. 220, cité dans l'*Hist. litt.*, t. VII, p. 211.
[3] *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XVII, p. 713.

L'expression *lingua gallica* s'appliquait primitivement au celtique. Elle fut employée dans ce sens par saint Grégoire, quand il dit se servir du mot *follis* (fol) *more gallico*[1].

L'expression *lingua romana* s'appliquait généralement à l'idiome vulgaire, par opposition à *lingua latina*, qui désignait l'idiome savant. De là vient que les compositions en dialecte vulgaire se sont appelées *romans*, tandis que *latin* en français, et *latino* en italien, ont exprimé l'idée de science[2]. Un *latinier* était un savant. Encore aujourd'hui : J'y perds mon latin veut dire : J'y perds ma science.

Cette opposition entre le *roman* et le latin, pris, l'un pour désigner tout idiome parlé par les gens instruits, et l'autre tout idiome parlé par le peuple, était si réelle, que Giraud de Cambrie appelle l'anglais *langue romane*[3], tandis que les conquérants de l'Amérique appelaient *ladinos* les Indiens qui savaient l'espagnol.

On opposait aussi le dialecte profane, employé par les séculiers, au latin, qui était la langue des clercs, la langue ecclésiastique. Le premier fut parfois appelé langue laïque[4].

M. Raynouard a donné plusieurs échantillons de la langue et de la littérature provençales antérieurs au douzième siècle. Jusqu'ici on n'a publié aucun texte vraiment français qui remonte aussi haut[5], et le plus ancien monument connu de notre langue est la traduction du *Livre des rois* que M. Leroux de Lincy imprime en ce moment.

[1] Johannes Diaconus, *Vita sancti Gregorii*.

[2] J'ai cité plus haut un vers de Dante, *Parad.*, c. 10, où *latino* est pris dans ce sens.

[3] W. Scott, *Essay on romance*, p. 4. — *Miscell. work*, t. IV, p. 266.

[4] Au concile de Reims, en 1114. Lebœuf, *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XVII, p. 719.

[5] Le plus ancien titre en pur roman, cité par M. Raynouard, est de 1080.

Mais si nous ne possédons rien en français qui soit antérieur à la fin du onzième siècle[1], nous connaissons du moins l'existence de compositions en vers et en prose antérieures à cette époque et aujourd'hui perdues.

Les jongleurs, qui remontaient, par leur origine, au dernier âge de la littérature païenne, racontaient déjà en langue vulgaire de dévotes légendes et des aventures guerrières. M. Fauriel l'a prouvé pour le Midi[2]. Il a cité l'exemple d'un certain Guibert qui, devenu aveugle, avait, au commencement du onzième siècle, d'après un témoignage contemporain, vécu du métier de jongleur.

Et quant au nord de la France, les vers souvent cités du roman de *Rou* montrent au premier rang de l'armée normande, à la bataille d'Hastings, le jongleur *Taille-Fer*, qui « très-bien chantait de Roland et des guerriers qui moururent à Roncevaux[3]. »

Elles étaient bien probablement en langue vulgaire les chansons satiriques sur l'infâme évêque de Tours[4], et certainement les cantiques populaires (*urbanas cantilenas*) composés par Thibaut de Vernon, chanoine de Rouen, sur la vie de saint Wulfran et de saint Wandrille[5].

Enfin, les lois de Guillaume le Conquérant et les Assises de Jérusalem furent rédigées vers la fin du onzième siècle.

[1] Les vers sur sainte Eulalie sont ce qui y ressemble le plus. Mais le français n'y est pas encore complétement dégagé du latin.

[2] *De l'origine de l'épopée chevaleresque au moyen âge*, p. 170.

[3] *Le Roman de Rou*, t. II, p. 214.

[4] Iv. Carnot, ep. 67: Multas rhythmicas cantilenas de eo composuerunt, quæ *per urbes Franciæ in plateis et compitis cantitantur.*

[5] Mab., *Acta sanct. ord. sanct. Ben.* sæc. III, p. 379: Hic quippe est ille Tetbaldus Vernonensis, qui multorum gesta sanctorum, sed et sancti Wandregisili a sua latinitate transtulit, atque in communis linguæ usum satis facunde refudit, ac sic ad quamdam tinnuli rhythmi similitudinem, urbanas ex illis cantilenas edidit.

Malheureusement nous ne les possédons pas dans la rédaction primitive.

Ceci conduit à parler de la diffusion du français dès cette époque.

Un moine du Mont-Saint-Michel, qui vivait sous le roi Robert, fut envoyé chez beaucoup de princes, parce qu'il était très-savant dans la langue française. Le français aurait été, de bien bonne heure, la langue des cours et de la diplomatie. On cite souvent Martin Canale et Brunetto Latini, Italiens, qui, aux treizième et quatorzième siècles, écrivirent dans notre langue. Mais, dès le onzième, elle était parlée par la célèbre comtesse Mathilde [1].

Les Normands furent de grands propagateurs de la langue française, qu'ils portèrent avec leurs armes au fond de la Pouille et en Sicile.

> Moribus et *lingua* quoscumque venire videbant
> Informant *propria*, gens efficiatur ut una.
>
> (GUILL. APULUS.)

Ils la portèrent aussi en Angleterre, où elle demeura la langue du gouvernement et des tribunaux jusqu'au quatorzième siècle.

Ainsi, bien que nous n'ayons pas, avant l'an 1100, trouvé de monument littéraire en langue française, nous avons constaté l'existence d'un idiome vulgaire, duquel est né le français, et dans la langue latine elle-même, que cet idiome a toujours, de plus en plus, empreint de son carac-

[1] .... Scit teutonicam bene linguam,
Hæc loquitur lætam, quin francigenamque loquelam.

Lætam est probablement pour *latiam*. *Voy.* plus haut dans Richer *latialiter*. — *Ex vita Mathildis ducatricis*. *Rer. Gall. script.*, t. XI, p. 454.

tère, et dans les témoignages qui attestent son emploi et même sa diffusion précoce hors de notre pays.

Nous avons marché, pour ainsi dire, vers l'aurore de notre littérature. Cette aurore commence à poindre; des signes précurseurs l'annoncent : depuis quelque temps nous trouvons sans cesse sur nos pas la présence de la langue vulgaire. Nous touchons au moment où cette langue enfantera le premier âge des lettres françaises. C'est un autre ordre de productions, ce sera le sujet d'un autre ouvrage :

Rerum novus incipit ordo.

Arrêtons-nous ici, après douze siècles parcourus, après avoir tenté, non sans quelque labeur, de porter la lumière dans des âges obscurs. Montesquieu a dit : « Je termine le livre des fiefs là où la plupart des auteurs l'ont commencé. » Et à la fin de ce livre il s'écrie : *Italiam ! Italiam !* Je n'aurai point la témérité de comparer mon œuvre à l'œuvre immortelle de Montesquieu; mais arrivé, en finissant, au point où commence d'ordinaire l'histoire de la littérature nationale, je puis m'écrier : France! France!

FIN

NOTE ADDITIONNELLE

Dans l'*Avant-propos* que nous avons mis en tête du premier volume de l'*Histoire littéraire de la France*, il est question de l'abbé Gorini et de la critique qu'il a faite de divers passages de l'ouvrage de M. Ampère. Cette critique, parfois fondée, repose souvent sur des distinctions subtiles ; en plusieurs points elle est fausse ; enfin, comme nous l'avons remarqué spécialement dans une note du présent volume (p. 179), l'abbé Gorini s'est laissé emporter, par un zèle trop ardent, au delà des limites de la modération et même des convenances ; aussi tout en reconnaissant de vrais mérites d'érudition dans la *Défense de l'Église*, nous protestons contre les insinuations injustes et malséantes dirigées contre notre ami.

CH. DAREMBERG.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

ÉTAT DES LETTRES DANS LA GAULE AVANT CHARLEMAGNE.

CHAPITRE II

CHARLEMAGNE RESTAURATEUR DES LETTRES.

CHAPITRE III

CHARLEMAGNE CULTIVE LES LETTRES.

CHAPITRE IV

ALCUIN.

CHAPITRE V

DE LA THÉOLOGIE AU NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE VI

SAINTS. — MISSIONNAIRES. — LÉGENDES. — VISIONS.

CHAPITRE VII

DE LA PHILOSOPHIE AU NEUVIÈME SIÈCLE. — SCOT ÉRIGÈNE.

CHAPITRE VIII

DE L'HISTOIRE AU NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE IX

DE LA LITTÉRATURE POLITIQUE AU NEUVIÈME SIÈCLE. — AGOBARD.

CHAPITRE X

UN ÉVÊQUE AU NEUVIÈME SIÈCLE. — HINCMAR.

CHAPITRE XI

DE LA POÉSIE AU NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XII

L'ANTIQUITÉ AU NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XIII

LES ARTS AU NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XIV

ÉTUDES ET THÉOLOGIE AU DIXIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XV

LITTÉRATURE POLITIQUE ET SCIENTIFIQUE AU DIXIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XVI.

HISTOIRE ET POÉSIE AU DIXIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XVII

LA THÉOLOGIE AU ONZIÈME SIÈCLE. — BÉRENGER.

CHAPITRE XVIII

SUITE DE LA THÉOLOGIE. — SAINT ANSELME.

CHAPITRE XIX

DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA POLITIQUE AU ONZIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XX

L'HISTOIRE AU ONZIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XXI

LA POÉSIE AU ONZIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XXII

RENAISSANCE AU ONZIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XXIII

DE LA LANGUE VULGAIRE AVANT LE DOUZIÈME SIÈCLE.

PARIS — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.





